Mengislamkan Jawa

Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930 sampai Sekarang

M. C. Ricklefs

Mengislamkan Jawa

Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangnya dari 1930 sampai Sekarang

M. C. Ricklefs

Dipersembahkan untuk

mereka yang, selama berabad-abad, telah kehilangan penghidupan, rumah, sahabat, orang-orang terkasih, martabat, mimpi, kesehatan, kebebasan serta kehidupan mereka karena konflik yang diakibatkan keyakinan.

Isi Buku

BAGIAN II
PERWUJUDAN NYATA SEKITAR 1998 HINGGA MASA SEKARANG—431

BAGIAN III
SIGNIFIKANSI —727

Senarai Tabel

Senarai Peta

Senarai Ilustrasi

Senarai Singkatan

ABRI	Angkatan Bersenjata Republik Indonesia
b.	bertakhta/berkuasa
BKI	*Bijdragen tot de Taal–,Land—en Volkenkunde*
BKKI	Badan Kongres Kebatinan Seluruh Indonesia
BTI	Barisan Tani Indonesia
CSIS	Centre for Strategic and International Studies, Jakarta
DDII	Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia
D.fl.	*Dutch florins,* gulden
FDR	Front Demokrasi Rakyat
FPI	Front Pembela Islam
FPIS	Front Pemuda Islam Surakarta
H.	Haji, seorang laki-laki yang sudah menunaikan peziarahan ke Mekah
ha	hektar
Hj.	Hajjah, seorang perempuan yang sudah menunaikan peziarahan ke Mekah.
HTI	Hizbut Tahrir Indonesia
IAIN	Institut Agama Islam Negeri
ICMI	Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia
JI	Jemaah Islamiyah
JIL	Jaringan Islam Liberal
JktG	*Jakarta Globe*
JktP	*Jakarta Post*
JP	*Jawa Pos*

km	kilometer
Kmps	*Kompas*
KmpsO	*Kompas Online*
KR	*Kedaulatan Rakyat*
K.	Kiai
LDII	Lembaga Dakwah Islam Indonesia
LIPIA	Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Bahasa Arab
m.	meninggal dunia
MIO	*Media Indonesia Online*
MmK	*Memo Kediri*
MPR	Majelis Permusyawaratan Rakyat (Jakarta)
MMI	Majelis Mujahidin Indonesia
MTA	Majelis Tafsir Alquran
MUI	Majelis Ulama Indonesia
NU	Nahdlatul Ulama
Ny.	Nyai
P4	Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila
PAN	Partai Amanat Nasional
PBI	Persatuan Bangsa Indonesia
PDI	Partai Demokrasi Indonesia
PDIP	Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan
PKB	Partai Kebangkitan Bangsa
PKI	Partai Komunis Indonesia
PKNU	Partai Kebangkitan Nasional Ulama
PKS	Partai Keadilan Sejahtera
Png.	Pangeran
PNI	Partai Nasional Indonesia
PPP	Partai Persatuan Pembangunan
PRD	Partai Rakyat Demokratik
RK	*Radar Kediri*
Rp.	Rupiah
RS	*Radar Solo*
SI	*Studia Islamika*
SOBSI	Serikat Organisasi Buruh Seluruh Indonesia
SP	*Suara Pembaruan*

STAIN	Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri
TBG	*Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*
TempoI	*Tempo Interaktif*
UIN	Universitas Islam Negeri
Ust.	Ustaz
VKI	*Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal—, Land—en Volkenkunde*

Pengantar

Buku ini terjemahan dari volume terakhir seri yang membahas sejarah Islamisasi di kalangan masyarakat Jawa. Kepercayaan—atau ketidakpercayaan—pada yang adikodrati adalah hal penting dalam masyarakat mana pun, sehingga seri ini berupaya menjawab berbagai pertanyaan yang tidak hanya terkait dengan masyarakat Jawa. Buku pertama dari seri ini berjudul *Mystic synthesis in Java: A history of Islamisation from the fourteenth to the early nineteenth centuries* (2006) sementara yang kedua *Polarising Javanese society: Islamic and other visions c. 1830–1930* (2007); keduanya akan secara ringkas dirangkum di bab pertama buku ini. Secara garis besar, kedua buku tersebut dan buku ini berfokus pada hubungan antara apa yang dipercayai suatu masyarakat dan bagaimana pola kehidupan mereka. Sebagian besar isu yang dibahas berkaitan dengan agama dan politik, hubungan antara kedua bentuk otoritas, pengetahuan dan kekuasaan tersebut, serta mereka yang memegangnya. Dengan membawa pembahasan ke isu-isu yang lebih luas, saya telah membuat perbandingan dengan masyarakat serta kurun waktu yang lain di dalam buku-buku tersebut, sementara bab terakhir dari volume ini mengupas beragam topik yang luas dan, dalam hemat saya, universal.

Dalam tradisi literer, terdapat semacam pandangan bahwa masyarakat Jawa adalah masyarakat yang secara mistik eksotis, yang tidak sama dengan masyarakat mana pun juga. Literatur dari masa kolonial penuh dengan pemitosan dan prasangka semacam itu. Pada masa itu, Belanda sering kali menyebut masyarakat Jawa sebagai "masyarakat yang paling lemah-lembut di muka bumi" sementara beberapa penulis modern terseret dalam godaan serupa untuk meromantisasi mereka, untuk memandang masyarakat Jawa sebagai kaum yang tinggal di negeri "magis dan mistis" yang tiada mengenal rentang waktu (lihat judul buku yang diterbitkan pada 1974 oleh seorang petualang bernama Nina Epton). Masyarakat Jawa dipandang sebagai masyarakat yang begitu kental nuansa "Ketimuran"-nya. Salah satu konsekuensi dari ini terlihat dalam judul sebuah film yang dirilis pada 1969 mengenai meletusnya Gunung Krakatau pada 1883, yang berjudul "Krakatoa: East of Java". Krakatau sesungguhnya berada di sebelah barat Pulau Jawa, tetapi, tentu saja, "timur" (*east*) sajalah yang cukup eksotis.

Saya menyadari bahwa meromantisasi Jawa adalah sesuatu yang masih mungkin. Satu malam pada 2006, saya terlibat perbincangan dengan kiai Mbah Lim yang terkenal *nyeleneh* di pondok pesantrennya dekat Klaten. Malam mulai menjelang sementara hujan turun rintik-rintik, semilir angin berembus dari sawah yang dihampari tanaman padi yang merasuk ke pendapa depan rumah tempat kami bercengkerama, sedangkan suara kodok dan binatang malam lain mulai terdengar meningkahi—semuanya itu mengingatkan betapa menentramkannya suasana di pedesaan Jawa di penghujung hari yang terik.

Akan tetapi, ini bukanlah buku tentang romantisisme atau eksotisme, dan pengalaman masyarakat Jawa tetaplah merupakan bagian dari pengalaman manusia universal, sebagaimana pengalaman masyarakat-masyarakat lain. Seperti dikatakan oleh

salah satu tokoh dalam novel Salman Rushdie, "Kutukan umat manusia bukanlah bahwa kita sangat berbeda satu sama lain, tetapi bahwa kita demikian mirip."[1]

Layak rasanya untuk secara singkat mengingatkan diri kita kembali mengenai nilai penting dari lakon masyarakat Jawa ini. Masyarakat suku Jawa berjumlah sekitar 100 juta jiwa—sekitar 40 persen dari keseluruhan penduduk Indonesia yang jumlahnya hampir mencapai 250 juta.[2] Indonesia adalah negara dengan jumlah penduduk terbesar keempat di dunia, bangsa dengan jumlah penduduk mayoritas Muslim terbesar di dunia, dan juga negara demokrasi terbesar ketiga di dunia. Pulau Jawa tidak hanya merupakan tempat beradanya ibukota negara, Jakarta, dan kawasan-kawasan urban penyokong yang sangat luas di sekitarnya[3]—dengan segala signifikansi politis, budaya, sosial, dan ekonomi yang menyertainya—tetapi juga beberapa kota besar dan penting lain di Indonesia. Di jantung kebudayaan dari masyarakat yang berbahasa Jawa di Jawa Tengah dan Jawa Timur, terdapat kota Surabaya, Semarang, dan Malang serta dua pusat budaya Jawa yang adiluhung, Surakarta dan Yogyakarta. Di luar kota-kota tersebut, mulai dari kawasan pesisir hingga daerah pegunungan, terdapat banyak kota kecil serta desa yang lebih kecil lagi di mana jutaan masyarakat Jawa terus bekerja keras untuk meningkatkan taraf hidup mereka, kerabat mereka, orang-orang yang mereka kasihi serta anak-cucu mereka. Transformasi politis, sosial, budaya, dan keagamaan yang akan kita paparkan di sini bukanlah masalah sepele.

---

[1]Salman Rushdie, *The enchantress of Florence: A novel* (London: Vintage Books, 2009), hlm. 392.

[2]Berdasarkan perkiraan yang terdapat dalam CIA World Factbook versi *online*, di https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html.

[3]Jakarta dan Jawa Barat menjadi subjek kajian yang akan dilakukan oleh sejawat saya, Chaider Saleh Bamualim, yang untuk saat ini secara tentatif diberi judul *Islamisation and resistance in West Java: A Study of religion, politics and social change since c. 1965.*

Saya harap bahwa ketika Anda telah sampai di bagian akhir buku yang lumayan tebal ini, Anda akan menjadi yakin bahwa sejarah yang ditampilkan di sini memberi kita wawasan penting terkait bagaimana masyarakat manusia berubah, secara khusus mengenai interaksi antara agama dan politik dan hubungan antara apa yang diyakini suatu masyarakat dan, sebagai konsekuensinya, bagaimana pola kehidupan mereka.

Transkripsi dan Ortografi

Pada kurun waktu yang dicakup dalam buku ini, tulisan Jawa dengan abjadnya yang khusus telah mati dan nyaris sepenuhnya digantikan abjad romawi yang tidak membedakan ragam bunyi *e* (sebagaimana dikenal dalam abjad Jawa). Karena hal ini dan demi konsistensi di sepanjang buku ini, sistem transkripsi akademik yang biasanya dipakai untuk bahasa Jawa tidak digunakan, sehingga tidak akan dibuat perbedaan antara pelafalan bunyi /ə/, /é/, atau /è/. Untuk nama-nama tempat, yang umumnya dipakai dalam bahasa Indonesia kontemporer digunakan di sini. Sebagai misal, kata Kediri akan dipakai dan bukannya bentuknya dalam bahasa Jawa yang benar, Kedhiri sementara Ponorogo akan digunakan dan bukannya Panaraga (atau bentuk lain yang lebih tua, Pranaraga).

Konsistensi dalam mengalihbahasakan nama-nama orang dalam bahasa Jawa menjadi masalah setelah nama-nama tersebut dituliskan dalam abjad Barat. Orang-orang Jawa sering kali berbeda dalam pilihan penulisan nama mereka. Saya berusaha mengikuti preferensi pribadi tatkala itu memang dikenal. Ejaan kolonial kadang masih dipakai, khususnya untuk nama orang, bahkan pada masa paskakolonial. Sebagai contoh, nama Presiden Soeharto biasanya ditulis dengan cara pengejaan yang lama ini

(walaupun menurut abjad Jawa, seharusnya dieja Suharta). Demikianlah, di dalam buku ini orang akan menemukan nama Tjokroaminoto alih-alih penulisan nama yang 'benar', yakni Cakraaminata.

Istilah-istilah dari bahasa Arab dituliskan dengan sistem yang telah disederhanakan dari sistem yang terdapat di edisi ketiga buku *Encyclopedia of Islam*. Diakritik digunakan sesedikit mungkin. *'Ayn* ditandai dengan ' (mengingat ini salah satu bunyi tersulit untuk dilafalkan penutur non-asli: sejenis bunyi *a* yang diucapkan dari dasar kerongkongan), sementara bunyi glotal henti *hamzah* ditandai dengan '. Kata-kata dalam bahasa Jawa Kuno dan Sansekerta mengikuti sistem transliterasi yang saat ini diterima. Di dalam bahasa Sansekerta, ś dilafalkan seperti *sy* dalam bahasa Indonesia.

BAGIAN I

Jalan Berliku Menuju Islamisasi yang Lebih Dalam, Hingga Sekitar 1998

BAB 1

Islamisasi di Jawa Hingga Sekitar 1930[1]

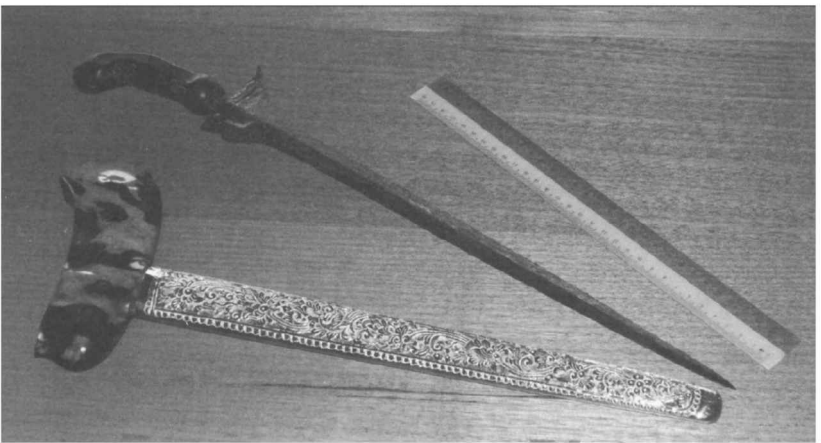
Masyarakat Jawa telah mengembangkan sebuah budaya literer dan religius yang canggih serta diperintah kaum elite yang berpikiran cukup maju jauh sebelum Islam tercatat muncul untuk pertama kalinya dalam masyarakat Jawa pada abad ke-14. Peradaban yang lebih tua ini diilhami gagasan-gagasan Hindu serta Budhis dan meninggalkan beragam warisan dalam rupa seni, arsitektur, literatur, dan pemikiran yang hingga kini masih membuat, baik masyarakat Jawa sendiri maupun kalangan luar, terpesona. Sangat dimungkinkan bahwa sebelum abad ke-14 kaum Muslim telah berkelana sampai ke Jawa dan bisa jadi juga terdapat orang Jawa yang masuk Islam, tetapi yang kita ketahui adalah bahwa bukti pertama dari kaum Muslim Jawa adalah

---

[1]Bab ini secara umum meringkas dua buku saya *Mystic synthesis in Java: A history of Islamisation from the fourteenth to the early twentieth centuries* (Norwalk: EastBridge, 2006) dan *Polarising Javanese society: Islamic and other visions c. 1830-1930* (Singapura: Singapore University Press; Honolulu: University of Hawai'i Press; Leiden: KITLV Press, 2007). Pembahasan yang mendetail dapat dibaca di dua volume tersebut. Hanya kutipan yang langsung yang akan ditulis dalam catatan kaki di bab ini.

penemuan beberapa nisan yang mulai dari tahun 1368–9. Nisan-nisan tersebut menjadi semacam catatan kematian orang-orang Jawa yang berasal dari kalangan bangsawan (mungkin juga merupakan anggota keluarga kerajaan) dekat istana raja Majapahit di Jawa Timur yang diperintah kaum Hindu-Budha, pada masa jayanya, yang memeluk agama Islam. Satu tema yang berulang kali muncul di sepanjang sejarah Islam di Jawa adalah peran yang dimainkan kalangan elite. Sejarah Islam jarang sekali merupakan sejarah perubahan religius yang sifatnya dari bawah ke atas.

Menciptakan Sintesis Mistik

Perkembangan Islam di Jawa tidak terdokumentasikan dengan baik, namun manuskrip-manuskrip dari abad ke-16 menunjukkan bahwa Islam mengakomodasi dirinya sendiri dengan lingkungan budaya Jawa sekaligus tidak demikian. Di satu sisi bukti dari adanya satu budaya hibrid di mana menjadi orang Jawa dan orang Muslim sekaligus tidak dipandang sebagai hal yang problematis; suatu budaya di mana istilah-istilah lokal yang lebih tua, misalnya Tuhan, sembahyang, surga, dan jiwa dipakai, bukan istilah-istilah dari bahasa Arab. Di sisi yang lain adalah bukti bahwa orang diharapkan memilih antara menjadi Muslim atau menjadi Jawa. Kenyataan ini menunjukkan kepada kita bahwa Islamisasi merupakan proses yang diwarnai perbedaan dan kepelikan bahkan sejak periode awal ini. Ada dua proses yang tampaknya terjadi pada waktu yang sama: kaum Muslim asing menetap di suatu tempat dan menjadi orang Jawa, sementara masyarakat lokal Jawa memeluk Islam dan menjadi orang Muslim. Legenda dari periode ini berkisah tentang wali sanga sebagai kelompok yang pertama kali membawa Islam ke Jawa. Makam mereka menjadi tempat peziarahan dan legenda tentang

Ilustrasi 1 Kiai Wali, sebilah keris Jawa dengan warangkanya; diyakini sebagai senjata dari abad ke-15 atau ke-16 yang dibuat oleh Wali Sunan Giri, dengan gagang Surakarta dari abad ke-19

mereka hingga kini menjadi simbol dari bagaimana beberapa orang merasa Islamisasi semestinya berlangsung, yakni melalui proses akomodasi dengan budaya setempat. Tetapi, tidak terdapat bukti historis yang sepenuhnya dapat dipercaya mengenai kesembilan wali tersebut serta karya-karya mereka.

Kerajaan di wilayah pedalaman masih merupakan kerajaan Hindu-Budhis ketika apoteker Portugis Tomé Pires mengunjungi pantai utara Jawa pada 1513. Dia sangat terkesan oleh kemegahan istana mereka (yang dia kenal melalui reputasinya): "Mereka menggunakan keris, pedang, dan tongkat dengan beragam jenisnya, kesemuanya bersepuhkan emas" dan "pijakan kaki berkuda semuanya bersepuh emas, pelana berhiaskan emas, hal-hal yang tidak ditemukan di tempat lain mana pun di dunia," demikian tulisnya.[2] Seorang bangsawan Jawa dari istana yang secara personal berjumpa dengannya memiliki "tiga ekor kuda berpelana cantik dengan pijakan kaki yang indah, yang pakaiannya dihiasi beragam

[2]Armando Cortesão (peny. dan penj.), *The Suma Oriental of Tomé Pires and the book of Francisco Rodrigues* (2 vol; London: The Hakluyt Society, 1944), vol. 1, hlm. 174–5.

ornamen dari emas, dengan abah-abah yang sangat indah."[3] Kerajaan ini jatuh waktu diserang satu persekutuan antara pembesar-pembesar Muslim lokal pada sekitar 1527, tetapi reputasi dan gayanya tetap berpengaruh setelahnya.

Pada awal abad ke-17, dinasti yang berkuasa adalah dinasti Mataram (yang wilayahnya meliputi daerah Yogyakarta sekarang). Di sana, raja terbesar di Jawa dari era paska-Majapahit, Sultan Agung (b. 1613–46), mempertemukan dan mendamaikan keraton dan tradisi-tradisi islami. Sultan Agung tidak lantas memutus hubungan mistisnya dengan penguasa rohani tertinggi yang diyakini oleh masyarakat asli Jawa Tengah (yang tentu saja tidak bersifat Islamik), Ratu Kidul (Ratu Pantai Selatan), tetapi dia juga mengambil berbagai langkah tegas untuk menjadikan kerajaannya lebih Islamik. Pada 1633, Sultan Agung berziarah ke Tembayat, di mana ditemukan makam Sunan Bayat, yang dipandang sebagai wali yang memperkenalkan Islam di wilayah kerajaan Mataram dan yang kompleks makamnya telah menjadi pusat perlawanan terhadap pemerintahannya, yang kemudian dia tumpas. Sultan Agung dikisahkan berjumpa dengan roh orang suci tersebut, yang mengajarinya ilmu-ilmu mistik rahasia; dengan demikian, kekuasaan Bayat pun kini terhubung dengan monarki Mataram. Sultan Agung juga meninggalkan sistem penanggalan Jawa Kuno, Śaka, yang bergaya India serta menggantikannya dengan sistem penanggalan Jawa hibrid yang menggunakan sistem penanggalan hijriah, tindakan yang tentu memberinya kekuasaan secara supernatural. Dia berdamai dengan keluarga bangsawan dari Surabaya yang telah menjadi penentang terbesarnya tatkala dia membangun kerajaannya dengan cara menikahkan salah satu adik perempuannya dengan salah satu pangeran dari Surabaya yang masih tersisa, yang bila dirunut asal-usulnya merupakan keturunan salah seorang wali yang paling senior. Dengan bantuan

[3]Ibid., hlm. 191–2.

pangeran ini, Sultan Agung memperkenalkan karya-karya literatur besar yang diinspirasi ajaran Islam ke dalam khazanah literer istana yang diyakini memiliki kekuatan magis. Salah satu karya ini, Kitab Usulbiyah, mengklaim bahwa membaca atau menulisnya setara dengan menggenapi dua dari lima rukun Islam—melakukan peziarahan ke Mekkah serta memberikan amal-sedekah—dan juga pergi berjihad. Dalam karya ini, Nabi Muhammad SAW digambarkan mengenakan mahkota emas dari Majapahit, dan, dengan demikian, gambaran tersebut mempersatukan dua simbol kekuasaan yang besar: Islam dan Jawa.

Rekonsiliasi antara identitas Islamik dan tradisi kerajaan Jawa yang digagas Sultan Agung ini tidak dilanjutkan dengan antusiasme yang sama besarnya oleh para penerusnya. Selama beberapa dasawarsa, sebagian besar pemberontakan terhadap dinasti tersebut menggunakan nama Islam sebagai justifikasi mereka. Dari tahun 1670-an, orang Madura, Makassar, dan bukan Jawa lainnya telah terlibat di dalam perang-perang di Jawa. Dinasti yang sedang terkepung tersebut berpaling kepada VOC (Perusahaan Dagang Hindia Belanda) untuk mendapatkan bantuan militer. Intervensi VOC memang memungkinkan dinasti itu bertahan, tetapi hal yang sama juga memperkuat aspek religius dari pemberontakan yang ada—sebab kini para musuh dinasti Mataram bisa melihat bahwa kerajaan tersebut didukung kaum kafir—selain bahwa ia juga memainkan peran yang besar dalam kebangkrutan perusahaan itu sendiri menjelang akhir abad ke-18.

Setelah beberapa dasawarsa perang sipil yang merugikan di mana identitas religius memainkan peranan besar, rekonsiliasi kedua antara keraton Mataram dan kesadaran Islamik terjadi semasa kekuasaan Pakubuwana II (b. 1726–49). Penggerak utamanya di sini adalah nenek sang raja muda yang sudah sepuh, buta, namun juga seorang Sufi saleh bernama Ratu Pakubuwana (l. ± 1657, m. 1732). Terilhami oleh teladan Sultan Agung, Ratu

Pakubuwana memerintahkan penulisan kembali versi baru dari karya-karya yang diyakini punya kekuatan magis besar selama masa pemerintahan Sultan tersebut. Dia kemudian menegaskan di dalam kata pengantar terhadap versi-versi baru tersebut bahwa dirinya sendiri secara khusus diberkahi Tuhan dan bahwa kitab-kitab itu akan memancarkan kekuatan adikodrati yang akan menuntun hidupnya menuju kesempurnaan serta memperkokoh kekuasaan cucunya, menjadikan Pakubuwana II seorang raja Sufi yang ideal. Ada berbagai upaya yang dibuat pihak keraton untuk menjadikan masyarakat lebih saleh secara Islami. Masyarakat diperintahkan agar rajin datang ke masjid untuk beribadah pada hari Jumat, judi dianggap sebagai tindakan yang melanggar hukum di istana (kecuali sabung ayam) dan ada bukti bahwa tangan pencuri dipotong.Namun demikian, berbagai doktrin pra-Islam, karya sastra, dan praktik lain tetap dipertahankan di dalam istana, tetapi kesemuanya itu kini dipahami sebagai sesuatu yang sepenuhnya Islami. Proyek Islamisasi ini juga idiosinkratis dalam hal-hal lain. Madat (secara teori) dilarang, namun selera kaum bangsawan terhadap anggur, minuman, dan bir dari Eropa secara kasat mata dibiarkan.

Pada kenyataannya, Pakubuwana II bukanlah seorang raja yang ideal. Dia muda, mudah terombang-ambing, dan mungkin juga agak tolol. Kalangan bangsawannya terpecah menjadi kelompok-kelompok yang saling bermusuhan serta tidak dapat dia atur. Ketika pecah perang antara Perusahaan Dagang Hindia Belanda dan kaum Cina setempat dengan sekutu-sekutu Jawanya pada 1740, sang raja pada awalnya berpihak melawan VOC. Dia menyerbu, mengepung dan akhirnya merebut paksa benteng VOC di dalam kota rajanya di Kartasura, lalu memaksa orang-orang Eropa yang masih selamat untuk memeluk Islam. Pakubuwana II menjadi raja sufi penakluk dalam Perang Jihad, meremukkan kaum Kristen yang kafir. Tetapi, perubahan situasi

militer pada waktu kemudian membuatnya berpikir bahwa dia telah membuat kesalahan, dan akan menjadi hal yang lebih bijaksana baginya untuk berpihak kepada VOC. Langkah-langkah tentatif yang mengarah pada rekonsiliasi menghasilkan bencana, sebab baik pihak VOC maupun pemberontak kini tidak ada yang dapat memercayainya. Pakubuwana II mendapati bahwa kekuasaannya sendiri menjadi sasaran pemberontakan; pada 1742, keraton jatuh dan Pakubuwana II dipaksa untuk melarikan diri. Sekarang, VOC mau membuka diri untuk berunding dengannya, sebab dia siap untuk menawarkan apa pun yang VOC minta agar dia dapat kembali duduk di singgasananya. Akhirnya, VOC bersama dengan sekutu-sekutu Madura serta Jawanya menang dan Pakubuwana II pun dipulihkan kedudukannya di keraton Kartasura, yang tak lama kemudian justru dia tinggalkan. Dia tampaknya juga kehilangan antusiasme yang sebelumnya dia miliki untuk mendorong upaya-upaya Islam atau demonstrasi kesalehan fisik. Pakubuwana II pindah ke istana barunya di Surakarta pada 1746.

Tahun-tahun berikutnya ditandai oleh munculnya lebih banyak konflik.Yang paling menonjol adalah pemberontakan Pangeran Mangkubumi, yang berperang melawan pasukan Pakubuwana III (1749-88) serta merosotnya kinerja VOC hingga tahap mandek. Mangkubumi memproklamasikan dirinya sendiri sebagai raja, mengambil gelar Sultan Hamengkubuwana I (1749–92) dan membangun istananya yang baru di Yogyakarta. Daerah kekuasaan Surakarta kembali dipecah pada 1757 ketika Pangeran Mangkunegara I (1757–95) yang dikenal flamboyan diberi teritori sendiri yang cukup luas.Wilayah kesultanan Yogyakarta juga dipecah pada 1812, ketika satu bagian yang cukup luas diambil oleh pemerintahan sementara Inggris dan diserahkan kepada Pangeran Pakualam I (1812-29). Demikianlah, kerajaan Mataram yang dulunya besar kini terpecah menjadi dua kerajaan

yang lebih tua—yakni yang diperintah oleh Sultan Yogyakarta dan Susuhunan Surakarta—serta dua anak kerajaan yang lebih kecil namun substansial, yakni Pakualaman dan Mangkunegaran. Bersama-sama, wilayah-wilayah inilah yang disebut Belanda *Vorstenlanden* (prinsipalitas, daerah para raja Jawa).

Selama tahun-tahun yang ditandai oleh kekacauan politis ini, rekonsiliasi antara identitas, keyakinan serta gaya Jawa dan Islam menghasilkan apa yang saya istilahkan sebagai "Sintesis Mistik". Di dalam batas-batas Sufisme yang luas, sintesis ini didasarkan pada tiga pilar utama:

- Suatu kesadaran identitas Islami yang kuat: menjadi orang Jawa berarti menjadi Muslim;
- Pelaksanaan lima rukun ritual dalam Islam: mengucapkan syahadat, shalat lima kali sehari, membayar zakat, berpuasa Ramadan, dan menunaikan ibadah haji bagi mereka yang mampu melakukannya; dan,
- Terlepas dari kemungkinan munculnya kontradiksi dengan dua pilar pertama, penerimaan terhadap realitas kekuatan spiritual khas Jawa seperti Ratu Kidul, Sunan Lawu (roh Gunung Lawu, yang pada dasarnya adalah dewa angin) dan banyak lagi makhluk adikodrati yang lebih rendah.

Sintesis ini diilustrasikan dalam salah satu karya Sufi yang penting dari periode tersebut, 'Anugerah yang ditujukan kepada Roh Sang Nabi' (*al-Tuhfa al-mursala ila ruh al-Nabi*), yang ditulis di istana Yogyakarta dan diturunkan secara langsung dari karya cendekiawan asal Gujarat, Muhammad ibn Fadli'llah al-Burhanpuri (m. 1620). Teks berbahasa Jawanya berbeda dari teks aslinya dalam bahasa Arab dalam cara-cara yang konsisten dengan Sintesis Mistik: mengalami kesulitan untuk memaparkan doktrin Sufi terkait tujuh tahapan emanasi, sang penulis memanfaatkan

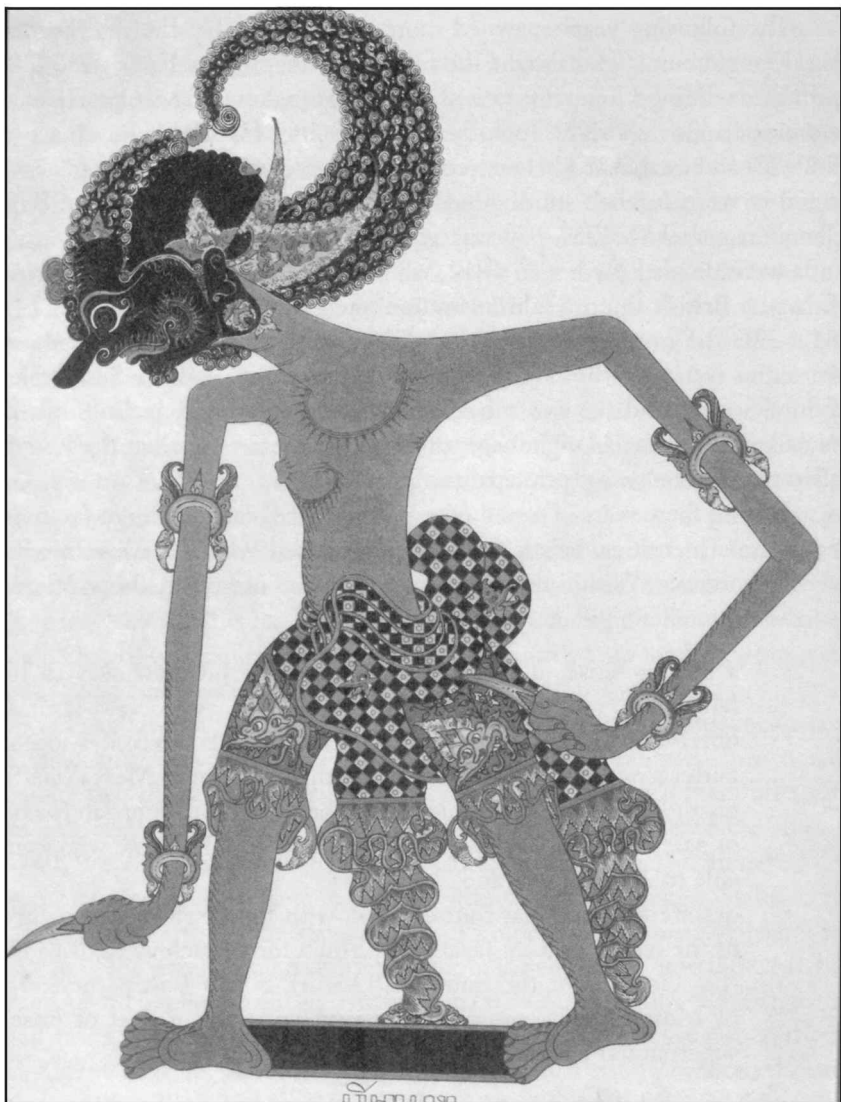
metafora Hindu-Jawa tentang hubungan antara Wisnu dan Krisna. Seni-seni gaya lama seperti wayang kulit, yang ceritanya sebagian besar diambil dari epik Hindu-Jawa, juga terus dikembangkan. Namun demikian, semuanya ini dijalankan dalam konteks di mana kesadaran sebagai Muslim benar-benar dirasakan secara kuat di segenap lapisan masyarakat Jawa. Kompromi-kompromi iman dan praktik serupa dapat ditemukan di berbagai belahan dunia Islam lain pada periode sebelum gerakan reformasi abad ke-18 dan, secara khusus, abad ke-19.

Bukti yang tersedia dari periode ini yang mendukung adanya kehidupan religius di antara masyarakat Jawa di luar kalangan istana sangat terbatas, tetapi yang ada pada kita sebagian besarnya menunjukkan bahwa lima rukun Islam sudah dijalankan secara luas. Salah satunya berupa laporan yang mendeskripsikan Gresik di Jawa Timur pada 1822 oleh A.D. Cornets de Groot, yang pada waktu itu merupakan Residen Belanda di sana. de Groot menulis,

> Poin-poin utama dalam keyakinan Islam, yang dijalankan oleh banyak orang, adalah Syahadat [Pengakuan Iman], sembahyang [doa harian], puasa, zakat [sedekah], fitrah [sumbangan di akhir bulan puasa], dan haji [peziarahan], ... Puasa dilakukan oleh sebagian besar orang Jawa dari semua kelas.[4]

Dukungan lain untuk pandangan ini datang dari J.W. Winter, yang bekerja sebagai seorang penerjemah di Surakarta semenjak akhir abad ke-18 dan menuliskan laporannya pada 1824. Pengamatannya terhadap Islam di antara orang Jawa menggabungkan wawasan dan ketidaktahuan dan, karenanya, mesti dipahami secara hati-hati. Namun demikian, sungguh menarik bahwa di bagian yang dia beri judul 'Takhayul', Winter menulis, "Saya tidak mengatakan bahwa masyarakat Jawa tidak men-

---

[4]A.D. Cornets de Groot, "Bijdrage tot de kennis van de zeden en gewoonten der Javanen", *TNI* vol. 14, bagian 2 (1852), hlm. 271-2.

Ilustrasi 2 Penggambaran karakter wayang Bima (Werkudara)
(dari Pigeaud, *Javaanse volksvertoningen*, 1938, hlm. 102)

jalankan dengan sungguh-sungguh agama mereka seturut kepercayaan Muhammad, yang dipeluk oleh mereka di segenap penjuru Jawa. Para pemeluknya sangat patuh pada agama mereka."[5]

Sir Thomas Stanford Raffles adalah Gubernur Letnan Jawa selama masa kekuasaan Inggris di Hindia Belanda pada 1811-6 dan dia menulis buku *History of Java* yang amat terkenal itu. "Peziarahan ke Mekkah adalah lazim," tulisnya, dan "setiap desa memiliki imamnya, dan ... di desa yang penting terdapat sebuah masjid atau bangunan khusus yang diperuntukkan untuk peribadatan." Raffles juga melaporkan tentang praktik sunat untuk anak laki-laki maupun perempuan, di mana yang disebut belakangan dia tulis "mengalami operasi kecil, dimaksudkan agar serupa."[6] Gambaran yang agak berbeda ditampilkan John Crawfurd, yang juga berada di Jawa pada masa ini. Crawfurd adalah seorang pengamat yang cerdas, tetapi juga merupakan seorang Protestan Skotlandia yang amat tajam kritiknya, yang mengutuk masyarakat Jawa sebagai masyarakat yang "semibarbar".[7] Dia menulis lebih jauh,

> Dari semua kaum pengikut Muhammad, orang Jawa adalah yang paling longgar dalam hal prinsip maupun praktik mereka. ... Baik dalam hal doa maupun puasa, masyarakat Hindia Timur [Indonesia], demikian bisa dikatakan secara umum, tidak menjalankannya dengan amat rigid. Kalangan yang lebih bawah tahu sedikit saja, dan bahkan tidak peduli, dengan hal-hal semacam ini. ... Peziarahan ke Mekkah sering kali dijalankan oleh masyarakat Jawa,

---

[5]J.W. Winter, "Beknopte beschrijving van het hof Soerakarta in 1824', *BKI* vol. 54 (1902), hlm. 82.

[6]Thomas Stanford Raffles, *The History of Java* (2 vol; edisi ke-2; London: John Murray, 1830), vol. II, hlm. 3–4.

[7]John Crawfurd, *History of the Indian Archipelago, containing an account of the manners, arts, languages, religions, institutions, and commerce of its inhabitants* (3 vol; Edinburgh: Archibald Constable and Co., 1820), vol. I, hlm. 47 dan halaman-halaman lain.

dan semua pengikut Muhammad lainnya, bukan terutama karena alasan kesalehan, tetapi demi posisi sosial dan beragam kemudahan yang didapat oleh mereka yang telah melakukan peziarahan tersebut di antara masyarakat yang masih sederhana dan tak terpelajar.[8]

Memerhatikan secara saksama seluruh bukti dari dalam masyarakat Jawa maupun dari luar, menjadi cukup jelas bagi saya bahwa penggambaran Sintesis Mistik di sini mampu merangkum esensi dari Islam yang diyakini masyarakat Jawa pada, katakanlah, 1800–30. Juga kelihatan bahwa—terlepas dari adanya beberapa bukti yang menunjukkan hal sebaliknya dalam ihwal ini—banyak orang Jawa dari semua kelas yang menjalankannya.

Puncak ekspresi simbolik dari Sintesis Mistik adalah munculnya kitab dan tokoh yang dipandang agung. Yang dimaksud dengan kitab yang agung di sini adalah *Serat Centhini* yang monumental, ditulis di istana Surakarta pada dasawarsa kedua abad ke-19 atas perintah dari Putra Mahkota (yang pada waktu kemudian menjadi Susuhunan Pakubuwana V, 1820–3). Kitab ini—yang tersusun lebih dari 200.000 baris sajak—punya isi yang sangat beragam dan merupakan subjek persoalan analisis yang nyata, tetapi, yang jelas, ia menggambarkan masyarakat Jawa di mana Islam (sebagaimana dipahami secara lokal) merupakan sentralnya. Salah satu tokoh di dalam teks tersebut menyatakan,

Setelah memeluk agama yang suci ini [Islam]
Setiap batang rumput di tanah Jawa,
Mengikut Sang Nabi yang telah Terpilih.[9]

---

[8]Ibid., Vol. II, hlm. 260–71.

[9][Pakubuwana V] *Serat Centhini (Suluk Tambangraras): Yasandalem Kangjeng Gusti Pangeran Adipati Anom Mangkunegara III (Ingkang Sinuhun Paku Buwana V) ing Surakarta* (peny. dan penj. Kamajaya; 12 Vol; Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1986–92), stanza 66:3.

Tokoh agung yang dimaksud adalah Pangeran Dipanegara dari Yogyakarta, salah satu putra Sultan Hamengkubuwana III (1810–1, 1812–4).[10] Dia menghabiskan sebagian besar masa mudanya di luar keraton, yang dia anggap sebagai sebuah lingkungan yang sangat korup karena, antara lain, kehadiran orang-orang Eropa serta tiadanya kesalehan religius secara umum. Dipanegara menarik diri dari atmosfer semacam ini dan memilih menghabiskan waktunya di tempat tinggal nenek buyutnya yang terkenal saleh, Ratu Ageng (janda Sultan Mangkubumi). Di sana, dia mempelajari karya-karya inspirasi Islami dan beragam literatur yang merupakan warisan Jawa Kuno pra-Islam, sesuatu yang konsisten dengan gagasan Sintesis Mistik. Dipanegara membangun hubungan dengan komunitas-komunitas Islami yang saleh yang ada di daerah pedesaan. Sekitar tahun 1805–8, dia mendapatkan pengalaman inspirasional di mana dia berjumpa dengan roh beberapa tokoh besar—roh-roh lokal, Wali Sunan Kalijaga serta Ratu Kidul—yang kemudian meyakinkannya bahwa dirinya telah dipilih untuk menjadi pemimpin yang memurnikan zaman kegilaan di Jawa dan yang akan membuka jalan bagi kedatangan Ratu Adil. Selama tahun-tahun selanjutnya, keadaan di istana dan di pedesaan terus bertambah buruk, sementara wahyu-wahyu baru juga terus dirasakan Dipanegara. Dalam salah satu kesempatan, menurut laporan autobiografisnya, Dipanegara bertemu dengan Ratu Adil sendiri, yang mengatakan bahwa tugas sang pangeran adalah menaklukkan Jawa serta bahwa mandatnya adalah Alquran. Wahyu yang paling akhir muncul selama bulan puasa (Ramadan) pada April-Mei 1825, ketika dia diberitahu bahwa Allah telah menganugerahkan gelar khusus

---

[10]Sejak penerbitan buku *Mystic synthesis* tulisan saya, sebuah kajian yang luar biasa serta otoritatif tentang Dipanegara akhirnya dipublikasikan: Peter Carey, *The power of prophecy: Prince Dipanegara and the end of an old order in Java, 1785–1855* (VKI vol. 249; Leiden: KITLV Press, 2008). Edisi bahasa Indonesia juga dikeluarkan (2011) dengan judul *Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro dan akhir tatanan lama di Jawa, 1785–1855.*

baginya, termasuk *Erucakra*, gelar yang dalam tradisi Mesianik Jawa diberikan kepada Sang Ratu Adil.

Pada 1825, perpecahan yang sesungguhnya terjadi antara Pangeran Dipanegara dan pihak keraton dengan sekutu Belandanya, dan Perang Jawa (1825–30) yang mengakibatkan jatuhnya banyak korban itu pun pecahlah. Berkat dukungan yang luas dari antara kaum bangsawan Jawa maupun rakyat jelata, Dipanegara pada awalnya mampu menimbulkan kekacauan serta kerugian besar di pihak Eropa yang memang belum siap.Namun demikian, pada akhirnya yang disebut terakhir ini mampu membalikkan keadaan. Perang Jawa bukanlah konflik berskala kecil. Selama peperangan tersebut, pihak pemerintah kehilangan sekitar 8.000 serdadu Eropa dan 7.000 pasukan dari Hindia Indonesia, dan setidak-tidaknya 200.000 warga Jawa kehilangan nyawa mereka. Tetapi, kemudian menjadi jelas bahwa Dipanegara tidak mungkin menang. Pada 1830, dia setuju bertemu dengan pihak Belanda untuk negosiasi: tidak jelas apa yang sebenarnya dia harapkan akan terjadi di sana, tetapi, apa pun itu, Dipanegara ditangkap dan dibuang ke pengasingan, tempat dia meninggal dunia 25 tahun setelahnya.

Perang Jawa merupakan perlawanan besar terakhir terhadap dominasi Belanda di Jawa. Bersamaan dengan padamnya perang tersebut, periode kolonial yang sesungguhnya dalam sejarah masyarakat Jawa dimulai, dan dengannya timbullah perubahan politis, sosial, religius, dan budaya yang dramatis. Pada 1850-an, ketiga pilar Sintesis Mistik—identifikasi orang Jawa sebagai orang Muslim, pelaksanaan lima rukun Islam secara luas, dan penerimaan terhadap realitas kekuatan-kekuatan roh lokal—mulai mendapat tantangan.

Polarisasi Masyarakat Jawa

Ketika Dipanegara dibuang ke pengasingan, gerakan-gerakan reformasi sudah mulai berkecamuk di antara kaum Islam di Timur Tengah dan gaung serta pengaruhnya telah mencapai Sumatra, tetapi belum di antara masyarakat Jawa. Gerakan Wahhabi mulai dari Arabia pada abad ke-18, membawa semangat puritanisme yang keras demi memulihkan Islam pada keadaan awalnya yang sempurna. Dari 1780-an, sebuah gerakan reformasi mulai menyebar di Minangkabau (Sumatra Barat); pada 1803–4, gerakan ini menjadi semakin militan di bawah kepemimpinan kaum yang dikenal sebagai Padri. Kaum ini, dalam banyak hal, mendapatkan inspirasi mereka dari kaum Wahhabi, yang gerakannya mereka ketahui dari pengalaman berhaji mereka ke Mekkah, yang jatuh ke tangan gerakan Wahhabi pada 1803. Perang saudara pecah di Minangkabau dan hasilnya, pada 1815, kaum Padri keluar sebagai pemenang mutlak. Belanda dimintai bantuannya untuk campur tangan oleh kaum bangsawan Minangkabau yang kalah, dan mereka menyanggupi permintaan tersebut pada 1821, sehingga pecahlah Perang Padri yang berdarah-darah yang baru berakhir pada 1838 dengan penaklukan Belanda atas Sumatra Barat dan pemberlakukan peraturan kolonial di daerah tersebut.

Di Jawa, berakhirnya Perang Jawa pada 1830 memungkinkan Belanda untuk pada akhirnya—setelah dua abad berada di tanah itu—menjalankan rezim kolonial dalam pengertian yang sesungguhnya. Mereka menjalankan apa yang dikenal sebagai Sistem Tanam Paksa (*cultuurstelsel*), sebuah cara untuk mereguk keuntungan dari kaum petani Jawa melalui berbagai mekanisme wajib agar mereka membudidayakan tanaman ekspor. Kaum priayi Jawa (kalangan elite administratif-aristokratis) dilibatkan untuk mengawal pelaksanaan "sistem" ini (dengan beragam pengaturannya) dan diberi upah seturut kontribusi mereka.

Cultuurstelsel juga menjadi ladang pembiakan kelas menengah Jawa, sebab ada banyak pekerjaan yang perlu dijalankan yang bukan merupakan monopoli pemerintah. Tugas-tugas seperti pembuatan keramik dan kantong goni, kepandaian logam, pertukangan, produksi tekstil, hiburan, pemrosesan hasil pertanian, perikanan dan budidaya ikan, transportasi darat, perkapalan serta perdagangan, bahkan hingga pemanenan tebu, adalah sektor-sektor yang dapat dikembangkan oleh pengusaha lokal.

Pada waktu yang sama, populasi orang Jawa bertambah dengan sangat pesat. Sejak berakhirnya perang-perang saudara pada pertengahan abad ke-18, jumlah penduduk Jawa terus bertambah. Persentase pertambahannya lebih dari 1 persen per tahun, dan bahkan mungkin secara substansial lebih besar daripada itu, khususnya pada kuartal ketiga abad ke-18 (ini angka perkiraan, mengingat ketidaklengkapan catatan statistik dari periode tersebut).[11] Pada abad ke-19, populasinya melesat tajam, bertambah dari sekitar 3-5 juta jiwa pada permulaan abad hingga mendekati 24 juta jiwa pada 1890. Angka ini meliputi seluruh wilayah Jawa, mencakup area yang mayoritasnya adalah orang Sunda di Jawa Barat serta orang Jawa di Jawa Tengah dan Jawa Timur, dengan populasi orang Madura dalam jumlah yang substansial di area yang disebut terakhir. Pada 1870-an, suku Jawa diperkirakan (saat itu belum ada sensus) berjumlah total sekitar 11.5 juta jiwa. Revolusi kolonial dan demografis ini mengakibatkan dislokasi sosial yang luar biasa.

Kehidupan masyarakat Jawa pada abad ke-19 ditandai tidak hanya oleh perubahan-perubahan politis dan sosial seperti sudah disebut di atas, tetapi juga oleh perubahan religius. Untuk per-

---

[11]Isu yang pelik ini tidak dibahas di dalam buku saya *Polarising Javanese society.* Untuk pembahasan lengkapnya, silakan lihat artikel saya '*Some statistical evidence on Javanese social, economic and demographic history in the later seventeenth and eighteenth centuries*', *Modern Asian Studies* vol. 20 (1986), no. 1, khususnya hlm. 28–30.

tama kalinya, misi Kristen merasakan keberhasilan hingga kadar tertentu setelah berakhirnya Perang Jawa. Jumlah misionaris dari Eropa tidak banyak dan pengaruh kehadiran mereka pun tidak besar, tetapi adanya beberapa kaum awam Kristen berlatar belakang Indo-Eropa yang saleh—yang kompeten berbahasa Jawa serta punya simpati terhadap budaya Jawa—membuat cukup banyak orang tertarik untuk memeluk agama mereka. Di antara kaum awam Kristen tersebut, yang pertama dan paling flamboyan adalah Conrad Laurens Coolen, seorang Rusia-Jawa, yang akhirnya menjadi kiai Kristen Jawa pertama. Baik ajaran-ajarannya maupun kehidupan pribadinya menjadi skandal bagi kaum Eropa yang saleh, tetapi Coolen lebih efektif daripada mereka dalam membangun komunitas Kristen Jawa. Yang lebih efektif lagi adalah orang Kristen Jawa asli yang, setelah memeluk iman keyakinan yang baru, juga menampilkannya dalam cara-cara yang dapat dipahami seturut konteks budaya Jawa. Dari antara kalangan yang disebut terakhir ini, yang paling mencolok adalah Kiai Tunggul Wulung—seorang kiai Kristen yang berambut gondrong, berjanggut lebat, serta memiliki kekuataan supernatural, yang berbicara penuh dengan teka-teki dan telah diyakini masuk agama Kristen berkat fenomena magis. Ada perbedaan nyata antara orang Kristen Jawa yang merupakan pengikut dari tokoh-tokoh asli Jawa ini dan *Kristen Londo* (Kristen Belanda) yang memeluk Kekristenan karena pengajaran orang Eropa. Tokoh yang paling berpengaruh dari semuanya adalah Kiai Sadrach, yang berhasil membangun komunitas Kristen terbesar di Jawa Tengah sebelum dia meninggal dunia pada usia 80-an tahun pada 1924. Beberapa kalangan Muslim Jawa tidak suka dengan penyebaran Kekristenan ini. Antara 1882 dan 1884, hampir semua bangunan gereja yang dibangun oleh para pengikut Sadrach dibakar, tetapi tindakan-tindakan semacam ini berkurang setelahnya. Pada 1900, diperkirakan terdapat sekitar 20.000 orang

Kristen di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Kaum Kristen, dengan demikian, menyusun tak sampai dari 0,1 persen populasi Jawa, tetapi mereka telah menunjukkan bahwa menjadi orang Jawa tidak serta-merta berarti menjadi orang Muslim.

Perubahan sosial di kalangan masyarakat Jawa, khususnya yang terkait dengan kemunculan kelas menengah baru, mendorong penyebaran gerakan reformasi Islamik. Kemampuan finansial yang meningkat dari kelompok ini memungkinkan lebih banyak dari antara mereka yang pergi haji. Walaupun catatan statistik kolonial pada abad ke-19 tidak selalu bisa diandalkan, layak untuk dicatat di sini bahwa pada 1850, sejauh diketahui oleh pihak Belanda, hanya ada 48 orang dari daerah-daerah yang penduduknya berbahasa Jawa yang pergi haji. Pada 1858, jumlah itu naik menjadi 2.283. Pada tahun-tahun selanjutnya di abad tersebut sampai awal abad ke-20, adalah biasa bahwa antara 1.500 hingga sekitar 4.000 orang pergi untuk menunaikan ibadah haji tiap-tiap tahunnya, dengan 7.600 orang dari wilayah-wilayah di mana penduduknya berbahasa Jawa serta Madura berangkat naik haji pada 1911. Kaum kelas menengah Jawa di berbagai kota kecil dan besar sering kali juga memiliki hubungan bisnis dan lainnya dengan komunitas-komunitas Arab setempat, yang pada gilirannya menjadi kanal lain untuk menyebarluaskan gagasan mengenai pemurnian ajaran Islam.

Gerakan-gerakan reformasi tidak selalu disambut dengan hangat dan Sintesis Mistik masih memiliki pengikut dalam jumlah besar. Ada banyak karya dari abad ke-19 yang mencerminkan sintesis ini dan tidak sedikit dari antara mereka yang mengkritik gagasan-gagasan yang lebih reformis tersebut. Di dalam sajaknya yang terkenal, yakni *Serat Wedhatama* ('Kebijakan yang lebih agung'), pangeran dan pujangga modern, Mangkunegara IV (1853–81) menasihati putra-putranya,

Jika kalian bersikeras untuk meniru
Teladan Sang Nabi,
Duhai, putra-putraku, kalian melakukan hal yang mustahil.
Artinya kalian takkan bertahan lama;
Oleh karena kalian ini orang Jawa,
Sedikit saja sudahlah cukup.[12]

Mangkunegara IV juga mengkritik "kaum muda yang membanggakan pengetahuan teologis mereka" dan mereka itu "termasuk penipu": "Aneh sekali bahwa mereka mengingkari kejawaan mereka/dan dengan segala upaya mengayunkan langkah mereka ke Mekkah untuk mencari pengetahuan."[13]

Pondok pesantren—yang merupakan institusi kunci, sebagaimana akan kita lihat di sepanjang buku ini—menjadi salah satu fitur terpenting di dalam kehidupan masyarakat Jawa pada abad ke-19. Ada beberapa pendapat (tidak satu pun di antaranya yang didukung bukti yang meyakinkan) bahwa pesantren adalah bentuk kuno dari kehidupan pedesaan Jawa. Pada kenyataannya, tak satu pun pesantren yang dikenal sebelum abad ke-18 dan baru pada abad ke-19-lah mereka menjadi sebuah fenomena besar. Pada 1863, pemerintah kolonial mencatat tentang adanya hampir 65.000 kaum religius profesional (petugas masjid, guru di sekolah agama, dst.) dan 94.000 siswa di sekolah-sekolah Islam. Pada 1872, jumlah kaum religius profesional bertambah menjadi 90.000 dan jumlah murid sudah di atas 162.000. Di tahun 1893, diketahui terdapat sekitar 10.800 sekolah Islami di Jawa serta Madura dengan lebih dari 272.000 murid. Banyak dari sekolah-sekolah ini yang hanya mengajarkan cara membaca Alquran dan sedikit pengetahuan dasar tentang Islam kepada para muridnya, dan tidak sedikit yang tetap mengajarkan versi Sintesis Mistik dari Islam. Tetapi, beberapa di antaranya mengajarkan beragam

[12][Mangkunegara IV,] *The Wedhatama: An English translation* (peny. dan penj. Stuart Robson; kertas kerja KITLV 4; Leiden: KITLV Press, 1990), hlm. 30–1.

[13]Ibid., hlm. 36–7.

topik yang lebih aktual dan mereka itu memiliki semangat yang lebih reformis, ortodoks, dan berbasis syariah yang berorientasi Islam. Dan, banyak yang memainkan peran cukup besar di dalam proses Islamisasi masyarakat Jawa—paling tidak di antara masyarakat Jawa yang reseptif terhadap pesan yang mereka bawa.

Tarekat (persaudaraan sufi) juga mengalami reformasi pada abad ke-19. Naqsya'bandiyyah (cabang Khalidiyyah) secara khusus signifikan; aliran ini diperkenalkan di wilayah Jawa sekitar tahun 1850-an-60-an. Qadiriyyah wa Naqsya'bandiyyah (yang menggabungkan praktik-praktik dari kedua aliran tersebut) juga merupakan hal baru pada masa itu. Keduanya memberi penekanan yang lebih besar pada perlunya kaum beriman untuk melaksanakan kelima rukun Islam, sekaligus melawan kecenderungan antinomian dari beberapa tarekat lain. Mereka juga lebih anti-Kristen serta memainkan peran besar dalam beberapa pergolakan anti-kolonial, yang kesemuanya berhasil ditumpas. Aliran Syattariyyah dan yang lainnya juga memiliki pengikuti di antara masyarakat Jawa. Demikian pula berbagai gerakan mesianik, khususnya pada 1880-an.

Beberapa kaum reformasi Islam Jawa sangat kentara dalam penolakan mereka terhadap gagasan-gagasan yang bersifat Jawa. Contoh yang paling ekstrem adalah K.H. Ahmad Rifa'i (atau Rifangi), pendiri gerakan yang dikenal dengan nama Rifa'iyah atau Budiah. Dia kembali dari ibadah haji ke Jawa pada 1840-an dan mendirikan sebuah pesantren di Kalisasak, selatan Tegal, di pesisir (pantai utara Jawa). Di dalam berbagai tulisannya, Rifa'i berupaya membersihkan Islam lokal dari apa yang dia pandang sebagai bidah. Dia menolak wayang serta berbagai bentuk hiburan khas Jawa dan menganggap semuanya itu tidak Islami. Namun demikian, dia tidak menolak Sufisme seperti halnya para pembaru kontemporer dan dari masa-masa setelahnya, tetapi dia juga menekankan perlunya praktik-praktik Sufi tersebut untuk

dibersihkan dari berbagai gagasan yang menyimpang serta inovasi lokal. Rifa'i dengan tegas menentang para pegawai Jawa yang bekerja untuk pemerintah Belanda yang kafir dan tidak memandang perkawinan yang dilakukan di depan penghulu (kepala masjid) yang ditunjuk oleh pemerintah kolonial sah. Dia dan para pengikutnya menarik diri dari masyarakat yang korup (setidaknya dalam pandangan mereka) di sekitar mereka dan membangun masjid mereka sendiri. Rifa'i tidak menyerukan perlawanan fisik terhadap rezim kolonial, tetapi dia dianggap sebagai ancaman baik oleh rezim tersebut maupun oleh kaum elite priayi yang bekerja baginya. Maka, dia diasingkan ke Ambon pada 1859, di mana dia meninggal dunia pada 1876. Gerakannya terus berlanjut setelah pengasingannya dan bahkan pada masa kontemporer dikatakan bahwa dia memiliki sekitar 7 juta pengikut, kebanyakan di daerah pesisir.

Kaum Muslim Jawa yang saleh dan berpegang teguh pada ajaran Islam menyebut diri mereka sendiri *putihan* (golongan putih), tetapi ada banyak orang Jawa yang tidak siap untuk menerima versi Islam yang baru dan lebih menuntut dari mereka ini; mereka dijuluki sebagai kaum *abangan*, "golongan merah (coklat)".[14] Istilah yang disebut terakhir ini pada awalnya

---

[14]Di sini, saya mengulangi poin-poin yang sudah saya kupas di *Polarising Javanese society* (hlm. 84 n1) dan di tempat-tempat lain mengenai asal-usul atau etimologi dari istilah ini. Etimologi yang berasal dari cerita rakyat mengklaim bahwa *abangan* (istilah Jawa *ngoko* atau "Jawa rendahan") berasal dari nama salah satu wali Islam Jawa, Syekh Lemah Abang, yang dibunuh karena mengajarkan doktrin-doktrin Islam yang rahasia kepada orang yang belum dianggap layak, tetapi tidak ada bukti untuk klaim ini. Namun demikian, betapapun tidak ortodoks metodenya, sebagai seorang Wali dalam Islam, Lemah Abang tentunya akan dipandang sebagai salah satu kaum *putihan*. Ketidakrelevanan etimologi ini diperkuat oleh memerhatikan bahwa dalam *krama* ("Jawa tinggi") nama Lemah Abang adalah Siti Jenar, namun kaum *abangan* tidak pernah dipanggil dengan sebutan kaum *jenaran* dalam *krama*. Alih-alih, mereka dipanggil kaum *abritan* (istilah *krama* untuk "golongan merah"). Lebih belakangan, sebuah etimologi yang Islami dimunculkan. Etimologi ini berpendapat bahwa *abangan* berasal dari kata *aba'an*, yang bentuk kata kerjanya dalam bahasa Arab, *aba*, berarti menolak, menyanggah. Ini tidak dapat diterima karena 3 alasan: (1) secara tata bahasa tidak tepat; (2)

dipakai sebagai semacam ejekan oleh kaum *putihan* yang saleh pada pertengahan abad ke-19—ia tidak dikenal sebelumnya—tetapi kaum *abangan* menerima julukan tersebut dengan senang hati. Perujukan pertama yang saya ketahui dari pemakaian istilah ini adalah laporan misionaris Belanda dari tahun 1850-an.

Istilah *abangan* tampaknya kini telah menjadi istilah yang lebih biasa untuk menyebut kaum Muslim yang tidak begitu taat pada ajaran agama mereka, dan telah menyebar hingga ke pelosok tanah Jawa. Pada periode yang sama, gaya hidup orang awam Jawa berubah: kebanyakan mereka rupanya tidak lagi melaksanakan lima rukun Islam yang menandai Sintesis Mistik. Misionaris Belanda Carel Poensen, yang menghabiskan 30 tahun di Kediri, mendeskripsikan suatu masyarakat Jawa yang dinamis pada 1880-an, dengan semakin kuatnya pengaruh dari kaum *putihan* sementara kaum *abangan* menarik diri dari praktik-praktik religius sebelumnya:

> Pengaruh Islam terus aktif dalam kadar yang lebih besar daripada sebelumnya, dengan mengorbankan kehidupan religius yang sebelumnya ... Kenyataannya adalah sangat banyak orang yang terpenetrasi oleh konsep-konsep Arab atau Islam dengan cara yang tidak disadari. Tetapi, di antara kalangan mayoritas terbesarnya muncul aliran lain[15] yang, di bawah pengaruh situasi terkini, mengakibatkan agama yang sebelumnya—yang dalam banyak hal

---

pada waktu istilah ini muncul, sumber-sumber kontemporer mendeskripsikannya sebagai bermakna "merah", bukannya "penolak, penyanggah"; dan (3) sekali lagi, dalam bahasa Jawa *krama* istilahnya adalah *abritan*, sementara bila ia berasal dari bahasa Arab, kita akan mengharapkan bahwa kata dalam bahasa Arab tersebut digunakan baik dalam *ngoko* maupun *krama*.

[15]Poensen mengistilahkannya sebagai *stroom* dalam bahasa Belanda, yang bila diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia modern akan berarti *aliran*, istilah yang memang belakangan digunakan untuk kategori-kategori politik-sosial pada abad ke-20.

naïf—semakin ditinggalkan orang. Pada dasarnya, orang mulai menjadi semakin tidak religius dan saleh.[16]

Perbedaan antara *putihan* dan *abangan* menjadi sangat lebar, sebab perbedaan dalam gaya beragama juga tecermin di dalam perbedaan sosial yang lebih luas. Secara umum (mengulangi kesimpulan saya sendiri dari *Polarising Javanese society*),[17]kaum *putihan* lebih kaya, aktif dalam bisnis, mengenakan pakaian yang lebih baik, memiliki rumah yang lebih besar, lebih santun dalam tindak-tanduknya, menghindari opium dan judi, menjalankan rukun-rukun dalam agama Islam, menyediakan pendidikan yang lebih tinggi bagi anak-anak mereka dan memerhatikan disiplin mereka. Kaum *abangan* lebih miskin, tidak terlibat dalam perdagangan dan tidak memberikan pendidikan yang memadai bagi anak-anak mereka. *Abangan* masih menjalankan beberapa aktivitas atau praktik religius tertentu, tetapi mereka melakukannya atas nama solidaritas sosial. Sementara kaum *putihan* membaca karya-karya dalam bahasa Arab serta mendiskusikan beragam permasalahan dalam dunia Islam, kaum *abangan* lebih memilih untuk menonton wayang dan hiburan-hiburan lain di mana kekuatan spiritual nenek-moyang diperlihatkan. Kedua kelompok tersebut bergaul dengan kalangan yang sepaham dengan mereka masing-masing. Keduanya memiliki dunia yang terpisah satu dari yang lain dan jurang di antara mereka terus melebar. Mereka berbeda dalam hal gaya beragama, kelas sosial, pendapatan, pekerjaan, cara berpakaian, pendidikan, perilaku, kehidupan budaya serta cara membesarkan dan mendidik anak. Karena banyak rentenir Jawa berasal dari kaum *putihan* sementara banyak dari pengutang merupakan kaum *abangan*, interaksi di antara

---

[16]C. Poensen, "Iets over den Javaan als mensch", Kediri, Juli 1884, dalam Archief Raad voor de Zending (het Utrechts Archief) 261; juga di dalam *Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap*, vol. 29 (1885), hlm. 49.

[17]Hlm. 102.

mereka telah membawa bibit-bibit kepentingan yang berseberangan. Pada awal abad ke-20, perbedaan ini akan semakin meruncing dengan munculnya persaingan politis.

Namun, perkembangan penting lain di dalam kalangan elite priayi berkontribusi bagi perpecahan masyarakat Jawa ke dalam kelompok-kelompok yang saling berhadapan ini. Dalam arti tertentu, apa yang kita amati di Jawa pada abad ke-19 adalah kompetisi antara dua bentuk globalisasi dan modernisasi: di satu sisi, gerakan pemurnian Islam internasional dan, di sisi lain, kolonialisme Eropa dengan apa yang dibawanya serta: kemajuan ilmiah dan teknologis. Karena kalangan elite priayi menjadi lebih akrab dengan para pembesar Belanda mereka, lebih melek huruf (karena kesempatan untuk mencicipi pendidikan yang, walau masih terbatas, semakin terbuka bagi kaum elite), lebih akrab dengan dunia lain di Asia, Eropa dan Amerika Utara serta semakin sadar sikap dan perilaku macam apa yang kemungkinan besar dapat membantu mereka mengembangkan karier mereka dalam konteks kolonial, sebagian besar lebih memilih modernitas gaya Eropa daripada reformasi Islam. Bagi banyak orang, ini berarti melanjutkan gaya Sintesis Mistik dalam Islam. Sangat jarang bagi kaum priayi untuk berpindah pada keyakinan Kristen; hal tersebut terjadi terutama di antara orang kebanyakan. Sekitar tahun 1870, seorang Bupati menegaskan komitmennya untuk tetap memeluk Islam dalam pengertian yang lebih instrumentalis daripada spiritual. Dia telah menunjukkan antusiasmenya terhadap segala sesuatu yang berbau Belanda. Karenanya, seorang kenalan Belanda bertanya kepadanya bilakah ini berarti bahwa dia akan beralih menjadi Kristen. Bupati tersebut menjawab, "Ah, ... sejujurnya, saya lebih senang memiliki empat orang istri dan satu Tuhan daripada satu istri dan tiga Tuhan."[18]

[18]Dikutip dalam [C.E. van Keestern] v.K, 'De Koran en de driekleur', *Stemmen uit Indie* no. 1 (1870), hlm. 46.

Demikianlah, tampaknya ada beberapa hal yang tidak bisa diperbaiki oleh orang-orang Eropa.

Di kota-kota besar di Jawa, suatu masyarakat yang agak hibrid tumbuh, terdiri dari kaum Jawa priayi, Eropa dan orang Cina yang kaya, yang kesemuanya bersemangat modern, dengan bahasa Jawa (atau kadang-kadang bahasa Melayu, tetapi tidak pernah bahasa Belanda) menjadi bahasa pergaulan mereka. Pakaian, rumah dan hiburan mereka mencerminkan hibriditas ini: kaum priayi Jawa mengenakan jas militer atau jaket tuksedo bergaya Eropa formal (tanpa "ekor" di belakangnya), dengan dekorasi Belanda tersemat di dada sekiranya mereka memilikinya, dan kain batik halus sebagai bawahan. Mereka membaca penemuan-penemuan baru di bidang ilmu pengetahuan serta berbagai peristiwa di luar Jawa. Mereka menggantungkan foto keluarga di dinding rumah mereka dan lampu gantung di langit-langitnya, dan bergabung dengan kaum Eropa dan elite Cina dalam kelompok *the dansant* dan baca buku. Jurang perbedaan antara mereka dan kaum Jawa Muslim yang saleh dan kaum jelata *abangan* terus melebar. Mereka terpesona oleh berbagai penemuan arkeologi dan filologi Eropa, yang cenderung menggambarkan keadaan Jawa pra-Islam sebagai zaman "klasik" (yang menyiratkan analogi dengan pandangan sejarah Eropa).

Di antara kaum priayi ini, bahkan tumbuh sentimen anti-Islam—bahwa peralihan keyakinan ke Islam adalah sebuah kesalahan perabadan dan bahwa kunci kepada modernitas yang sesungguhnya terletak pada penggabungan pengetahuan modern a la Eropa dengan restorasi kebudayaan Hindu-Jawa. Islam dipandang sebagai penyebab mundurnya wujud paling agung dari kebudayaan tersebut, Kerajaan Majapahit. Pada 1870-an, para penulis dari Kediri meramu gagasan-gagasan semacam ini di dalam tiga karya sastra yang mengagumkan, *Babad Kedhiri, Suluk Gatholoco* dan *Serat Dermagandhul,* yang merendahkan

dan mengolok-olok Islam. Karya yang disebut terakhir ini meramalkan bahwa penolakan terhadap Islam akan terjadi empat abad setelah kejatuhan Majapahit—ini mungkin ditulis untuk memperingati berdirinya sebuah sekolah milik pemerintah bagi kaum elite di Probolinggo pada 1878, atau 400 tahun setelah runtuhnya Majapahit sebagaimana secara tradisional diyakini—dan bahkan orang Jawa akan menjadi pemeluk agama Kristen.

Pada awal abad ke-20, gerakan reformasi Islam diperkuat oleh Modernisme, yang menambahkan lapisan lain pada komunitas kaum saleh yang telah terpolarisasi. Modernisme menolak bahwa empat Aliran Hukum (Mazhab) Sunni adalah pedoman otoritatif untuk memahami Islam, menganggapnya lebih sebagai sumber obskurantisme abad pertengahan, dan berupaya untuk kembali kepada Quran dan hadis guna memahami wahyu Tuhan, sembari memobilasi nalar yang dimiliki manusia dalam tugas ini. Modernisme dalam Islam, dengan demikian, terbuka pada gaya-gaya modern dan, di atas semuanya itu, pada berbagai bentuk pendidikan modern. Jumlah jemaah haji saat ini sudah sangat besar, dengan yang berasal dari wilayah-wilayah yang penduduknya berbahasa Jawa dan Madura mencapai 8.000–15.000 orang per tahun antara 1912 dan 1930. Perjalanan haji dan munculnya sejumlah publikasi secara bersama-sama menjadi wahana utama bagi penyebaran berbagai gagasan Modernis. Modernisme hampir sepenuhnya merupakan fenomena urban. Pada 1912, Muhammadiyah didirikan di Yogyakarta. Organisasi ini berkembang menjadi wadah Islam Modernis yang paling menonjol di Indonesia, dengan sekolah-sekolah dan beragam organisasi kesejahteraan yang tersebar di segenap penjuru negeri. Muhammadiyah aktif dalam mengadvokasi pandangan-pandangan reformisnya sembari menentang misi Kristen (yang metodenya mereka tiru). Kita akan membahas banyak tentang Muhammadiyah dalam buku ini. Muhammadiyah menghindari keterlibatan dalam

kehidupan politik, tetapi banyak kalangan Modernis tidak.Para kiai Tradisionalis di pedesaan, sementara itu, tahu sedikit atau bahkan tidak mau tahu tentang Modernisme. Pada 1926, mereka mendirikan organisasi mereka sendiri, Nahdlatul Ulama (NU), untuk mempertahankan kepentingan kaum pengusung Tradisionalisme, sebuah organisasi lain yang juga akan kita bahas secara cukup mendalam di dalam volume ini.

Kini, kategori-kategori dalam masyarakat yang bertambah terpolarisasi ini menjadi terpolitisasi, dan, dengan demikian, lebih dalam serta lebih berbahaya secara sosial. Mulai tahun 1901, Belanda mengadopsi apa yang dikenal sebagai Politik Etis, yang berarti pemerintah kolonial ingin menempatkan kepentingan rakyat Indonesia di posisi yang lebih tinggi dalam agenda kolonial mereka. Ini berarti, antara lain, lebih terbukanya pintu pendidikan dan bahkan dorongan untuk pengembangan berbagai organisasi lokal—jika, tentu saja, organisasi-organisasi tersebut tidak menjadi ancaman bagi rezim kolonial. Kaum *priayi* yang meragukan bahwa Islamisasi adalah gagasan yang baik merintis jalan dengan mendirikan organisasi politik modern pertama, Budi Utomo, pada 1908. Budi Utomo segera tenggelam karena munculnya organisasi-organisasi lain yang lebih aktif dan tak sekonservatif mereka. Sarekat Islam berdiri pada 1912. Pemilihan sebutan Islam dalam nama organisasi ini nyaris tak lebih dari sekadar pemberitahuan bahwa para anggotanya adalah orang Indonesia (dan, dengan demikian, Muslim) sementara otoritas kolonial tidak, tetapi, dalam perkembangannya, Sarekat Islam semakin didominasi oleh kaum politikus Modernis. Para pengikutnya sering kali dimotivasi oleh ketidaksukaan mereka terhadap kaum elite priayi dan keturunan Cina melebihi isu-isu lain.

Sebuah organisasi radikal yang mulanya dipimpin orang Eropa berkembang menjadi organisasi Komunis yang dipimpin

orang Indonesia (yang sebagian besarnya orang Jawa) pada 1920; pada 1924, organisasi ini mengadopsi nama Partai Komunis Indonesia (PKI). Konstituensinya berasal dari kalangan *abangan*, baik dari antara kaum proletariat yang jumlahnya terus berkembang di kota-kota di Jawa maupun di antara para petani kecil. Kaum Komunis mengakui tradisi-tradisi Jawa yang ingin menyesuaikan diri dengannya. Di dinding gedung yang dijadikan tempat berlangsungnya kongres PKI di Semarang pada 1921, tergantung lukisan Dipanegara dan para pembantunya, yakni Kiai Maja dan Sentot, berdamping-dampingan dengan potret Marx, Lenin, Trotsky dan Rosa Luxemburg. Namun demikian, PKI merupakan sebuah organisasi yang kurang memiliki koherensi dan disiplin internal sehingga menjadi subjek pengawasan serta penyusupan agen pemerintah. Pada 1926–7, PKI mendalangi pemberontakan terhadap rezim kolonial yang berakhir dengan kegagalan total sehingga keberadaannya ditumpas—ini menjadi yang pertama dari tiga episode kelam sejarah PKI di Indonesia (kita bahas nanti apa yang terjadi pada 1948 dan 1965–6).

Menjelang kehancuran PKI, seorang pemimpin muda yang karismatis bernama Sukarno—yang pada waktu kemudian menjadi presiden pertama setelah Indonesia memproklamasikan kemerdekaannya—mendirikan sebuah partai nasionalis pada 1927, yang pada 1928 menjadi Partai Nasional Indonesia (PNI). Konstituensinya, seperti PKI, berasal dari kalangan *abangan.* Tetapi, pemberontakan PKI yang gagal telah membunyikan alarm kaum Eropa. Pemerintah kolonial membatasi kebebasan yang sebelumnya ditunjukkan semasa Politik Etis. Organisasi-organisasi politik diawasi secara ketat dan bisa dibubarkan secara sewenang-wenang. Sukarno dan para tokoh politik lokal lain keluar-masuk penjara dan tempat pengasingan. Pemerintah—dengan dukungan dari sebagian besar kaum priayi administratif—melakukan segala cara untuk mencegah para agitator anti-kolonial mendapatkan akses

ke massa baik di perkotaan maupun di pedesaan. Sementara itu pertengkaran yang merugikan di antara sedikit kalangan elite anti-kolonial terus berlangsung dengan getirnya.

Demikianlah keadaan masyarakat Jawa yang mengalami polarisasi menjelang tahun-tahun berat semasa Depresi Besar.

Nama "Kiai Tunggul Wulung" disebutkan – seharusnya nama itu Kiai Ibrahim Tunggul Wulung.

BAB 2

Di Bawah Pemerintahan Kolonial: Masyarakat Jawa dan Islam pada 1930-an

Terjadinya perubahan signifikan dalam sejarah yang bisa dihubungkan dengan suatu tahun tertentu, yaitu bukan semata-mata sebagai metafor yang memuaskan minat sejarawan, tetapi sebagai sesuatu yang benar-benar bermakna merupakan sesuatu yang agak langka terjadi. Lebih tidak biasa lagi adalah terjadinya dua peristiwa sangat penting dalam sejarah di mana yang kedua terjadi tepat seratus tahun setelah yang pertama. Namun, demikianlah yang terjadi dalam sejarah masyarakat Jawa. Hasil pengamatan saya dalam buku sebelumnya dari seri ini menyatakan, "Di Jawa, 1830 adalah salah satu tahun terpenting yang menandai perubahan besar dalam sejarah masyarakatnya."[1] Perubahan-perubahan yang mengikuti peristiwa tahun 1830 menjadi bahan kupasan dari buku tersebut dan berbagai konsekuensinya termaktub dalam judulnya, *Polarising Javanese Society.* Satu abad berikutnya, tahun 1930 juga menandai satu peristiwa historis penting, sebab tahun tersebut secara dramatis menandai ber-

[1]Ricklefs, *Polarising Javanese society*, hlm. 12.

mulanya masa-masa yang berat, mulai dari periode Depresi Besar, pendudukan Jepang dan Revolusi kemerdekaan Indonesia, yang secara bersama-sama akan mengguncang masyarakat Jawa selama 20 tahun.

Parameter Sosial: Sensus Tahun 1930

Kita memiliki gambaran statistik yang lumayan komprehensif mengenai masyarakat Jawa pada 1930 sebab pemerintah kolonial Belanda menjalankan sensus pada tahun tersebut, yang menjadi pencatatan sistematis pertama—sekaligus terakhir—yang meliputi seluruh daerah yang pada waktu berikutnya menjadi Indonesia. Data yang dihasilkan oleh sensus tersebut tidak sepenuhnya dapat dipercaya tetapi, bagaimanapun, ia menghadirkan informasi penting mengenai masyarakat Jawa setelah seabad berada di bawah pemerintahan kolonial, pertumbuhan penduduk yang dramatis, semakin intensifnya proses Islamisasi berikut reaksi—yang tidak selalu berupa sambutan hangat—terhadap Islamisasi itu. Hal yang patut disayangkan adalah bahwa bagi tema buku ini, data sensus tersebut tidak mencakup informasi mengenai divisi sosial antara sektor masyarakat Jawa yang saleh—kaum *putihan* atau, mengikuti bagaimana mereka kini biasa dipanggil, kaum *santri*—dan kaum *abangan*, yang bagi mereka Islam sering kali tak lebih dari sekadar komitmen formal.

Penduduk Jawa Tengah dan Jawa Timur, termasuk daerah-daerah Prinsipalitas (*Vorstenlanden*) di Jawa Tengah, berjumlah total 30,4 juta jiwa pada 1930, di mana sekitar 30 jutanya adalah masyarakat pribumi. Sebagian terbesar dari mereka ini tinggal di wilayah pedesaan. Persentase penduduk pribumi yang tinggal di kota, baik kecil maupun besar, hanya 6,4 persen di Jawa Timur; 7,4 persen di Jawa Tengah; 9,1 persen di wilayah Kesultanan Yogyakarta; dan 7,2 persen di wilayah Kasunanan Surakarta.

Sangat sedikit dari persentase ini yang tinggal di kota berukuran besar: kurang dari 3 persen masyarakat Jawa Tengah tinggal di Semarang, Yogyakarta atau Surakarta, yang masing-masing merupakan kota dengan jumlah penduduk lebih dari 100.000 jiwa. Tak sampai 2 persen masyarakat Jawa asli di Jawa Timur tinggal di Surabaya, satu-satunya kota dengan populasi lebih dari 100.000 jiwa.[2]

Pada 1930, Jawa Tengah dan Jawa Timur sudah merupakan dua wilayah yang padat penduduknya. Ini diakibatkan oleh pertambahan jumlah penduduk yang pesat yang berawal pada abad ke-18 dan masih terus belanjut. Sensus memberi catatan terkait "kepadatan penduduk yang luar biasa di Jawa".[3] Secara keseluruhan, kepadatan penduduk di Jawa Tengah adalah 395,6 jiwa/km^2, sementara di Jawa Timur 314,2 jiwa/km^2. Di beberapa daerah, angka yang sangat tinggi dicapai: 860,5 jiwa/km^2 di Yogyakarta, 900,2 jiwa/km^2 di Kota Gede, 749,2 jiwa/km^2 di Surabaya, 1051,6 jiwa/km^2 di Tegal luar kota. Di wilayah-wilayah lain, khususnya di kawasan pegunungan, tingkat kepadatannya secara signifikan lebih rendah. Sebagai perbandingan, pada kurun waktu yang sama, tingkat kepadatan penduduk di Belanda adalah 232,2 jiwa/km^2, sedangkan di India yang merupakan koloni Britania, 223 di Bengal dan 114 di Madras.[4] Dibandingkan dengan standar dari waktu selanjutnya, angka-angka kepadatan penduduk di Jawa tersebut kelihatan masih bisa ditoleransi,

---

[2]Departement van Landbouw, Nijverheid en Handel & Departement van Economische Zaken, *Volkstelling 1930/Census of 1930 in Netherlands India* (8 vol; Batavia: Landsdrukkerij, 1933-6), vol. 2, hlm. 4–5; vol. 3, hlm. 2–4. Saat itu, Surabaya merupakan kota terbesar kedua di Hindia Belanda, dengan jumlah penduduk mencapai sekitar 342.000 jiwa, sementara yang paling besar adalah Batavia/Jakarta dengan penduduk 533.000 jiwa; H.W. Dick, *Surabaya, city of work: A Socioeconomic history, 1900-2000* (Athens: Ohio University Center for International Studies Research in International Studies Southeast Asia Series No. 106, Ohio University Press, 2000), hlm. 121.

[3]*Volkstelling 1930*, vol. 2, hlm. 9.

[4]Ibid., vol. 2, hlm. 7-10; vol. 3, hlm. 5.

karena ketika diadakan sensus pada tahun 2000, kepadatan penduduk di Jawa Tengah mencapai 904 jiwa/km^2 sedangkan di Jawa Timur 726 jiwa/km^2. Beberapa wilayah bahkan memiliki tingkat kepadatan penduduk 2.000 jiwa/km^2 atau bahkan lebih.[5] Tetapi bahkan untuk ukuran tahun 1930, tingkat kepadatan penduduk ini sudah mengkhawatirkan, apalagi tingkat pertambahan penduduknya juga masih tinggi. Selama 1920-30, tingkat pertambahan penduduk per tahun adalah 1,81 persen di Jawa Timur; 1,16 persen di Jawa Tengah; 2,25 persen di wilayah Kasunanan Surakarta; dan 1,93 persen di wilayah Kesultanan Yogyakarta. Secara keseluruhan, tingkat pertambahan penduduk di Jawa dan Madura adalah 1,73 persen.[6] Dengan tingkat pertambahan penduduk secepat itu—jika terus bertahan—jumlah penduduk akan mengalami peningkatan dua kali lipat dalam kurun waktu 40 tahun.

Sebagian besar penduduk Jawa Tengah dan Jawa Timur merupakan etnik Jawa. Terdapat komunitas-komunitas orang Eropa dan keturunan Cina yang cukup signifikan di beberapa kota besar, tetapi bahkan di sana pun penduduk asli menyusun mayoritas terbesar. Di Surakarta dan Yogyakarta, misalnya, jumlah penduduk yang disebut terakhir ini melebihi 96 persen dari jumlah total warganya.[7] Penduduk asli di sini sangat didominasi orang dari etnik Jawa, yang menyusun hingga 98,2 persen di Jawa Tengah dan nyaris 100 persen di Surakarta dan Yogyakarta.[8]

Namun demikian, di Jawa Timur, proporsi etniknya berbeda sebab berbagai kelompok etnik lain, terutama Madura, datang dan mendiami wilayah-wilayah yang sebelumnya tidak ditinggali.

---

[5]Informasi diperoleh dari Prof. Gavin Jones, berdasarkan sensus Indonesia tahun 2000

[6]*Volkstelling 1930*, vol. 2, hlm. 12; vol. 3, hlm. 11.

[7]Ibid., vol. 2, hlm. 136–7, 142–3.

[8]Ibid., vol. 2, hlm. 17–8.

Secara keseluruhan, orang Jawa menyusun 69,4 persen dari seluruh penduduk Jawa Timur, sementara orang Madura 29 persen. Di beberapa wilayah—seperti Bojonegoro, Madiun dan Kediri—etnik Jawa masih menyusun hingga hampir seluruh jumlah penduduknya. Di tempat-tempat lain, terjadi imigrasi dalam kadar yang signifikan, khususnya ke kawasan bagian timur seperti Banyuwangi, Jember, Lumajang, Malang dan Blitar. Pada 1930, Bondowoso, Panarukan dan Kraksaan telah nyaris sepenuhnya menjadi wilayah yang ditinggali oleh orang Madura. Di Banyuwangi, Probolinggo dan Jember, sementara itu, kaum etnik Jawa telah menjadi minoritas.[9]

Keberagaman etnik di Jawa Timur ini menunjukkan telah terjadinya mobilitas dalam kadar yang tinggi di antara penduduknya. Perpindahan penduduk antarwilayah di Jawa, khususnya dari kawasan pedesaan ke perkotaan, entah besar entah kecil, telah berlangsung. Sensus penduduk tahun 1930 mencatat bahwa persentase orang yang tinggal di daerah perkotaan tetapi tidak dilahirkan di sana mencapai hingga 40,8 persen dari seluruh jumlah penduduk di Semarang; 35,5 persen di Surakarta; 33 persen di Yogyakarta; dan 51,4 persen di Surabaya. Dalam kasus yang disebut terakhir ini, levelnya nyaris setara dengan yang terjadi di kota-kota besar di Jawa Barat, semisal Batavia (51,2 persen) dan Bandung (55,1 persen).[10]

Hingga tahun 1930, masyarakat Jawa telah menjalani proses Islamisasi selama lebih dari lima ratus tahun, tetapi kasus poligami (poligini)-nya berada pada level yang rendah. Praktik ini hanya lazim dijumpai di lingkaran kaum bangsawan, yang, secara umum, merupakan kalangan Muslim yang paling longgar. Di Jawa Tengah, wilayah Prinsipalitas, dan Jawa Timur, proporsi kaum laki-laki yang memiliki lebih dari satu istri bervariasi dari

---

[9]Ibid., vol. 3, hlm. 12-3, 15–6.

[10]Ibid., vol. 2, hlm. 23; vol. 3, hlm. 29.

1,6 persen hingga 2,4 persen. Di beberapa daerah, angka tersebut sedikit lebih tinggi, tetapi tidak ada yang melampaui 3,4 persen. Mayoritas terbesar (sekitar 95 persen) kasus perkawinan poligamis terjadi pada keluarga di mana seorang suami memiliki dua istri. Perlu kita catat di sini bahwa persentase terendah kasus perkawinan poligamis (di bawah 1 persen) di Jawa Timur ditemukan di wilayah Tuban, Lamongan, Gresik, Surabaya dan Sidoarjo, sementara persentase sedikit di atas 1 persen didapati di Nganjuk dan Jombang. Wilayah-wilayah ini dengan tingkat poligini yang rendah biasanya dikaitkan dengan gaya hidup religius dan budaya warganya sebagai *santri*, menunjukkan bahwa bahkan kesadaran akan identitas Islami yang kuat tidak senantiasa secara signifikan berbanding setara dengan tingkat poligini. Hanya 0,01 persen perkawinan di Jawa Timur melibatkan empat istri, jumlah maksimal yang diperbolehkan dalam hukum Islam.[11]

Salah satu fitur masyarakat Jawa yang paling jelas pada 1930—dan yang akan terlihat nyata hingga periode kemerdekaan Indonesia—adalah tingkat kemelekan huruf mereka yang rendah. Dalam masyarakat semacam itu, prasangka, stereotip, simbol, slogan dan rumor bisa lebih berpengaruh daripada jenis-jenis komunikasi dan persuasi massa modern. Tingkat melek huruf yang rendah secara keseluruhan tersebut secara jelas mencerminkan betapa tak signifikannya hasil yang diperoleh dari komitmen pemerintah kolonial Belanda terhadap pendidikan dalam kebijakan Politik Etis-nya yang dicanangkan pada 1901. Tingkat melek huruf keseluruhan (dalam bahasa atau abjad mana pun) di Jawa Tengah adalah 5,9 persen, di Kesultanan Yogyakarta 4,4 persen, di Surakarta 3,6 persen dan di Jawa Timur 4,4 persen. Di tingkat kabupaten di Prinsipalitas, kabupaten Pakualaman memiliki tingkat melek huruf sebesar 22,2 persen, tetapi dari angka yang cukup tinggi tersebut figurnya lalu merosot secara

[11]Ibid., vol. 2, hlm. 49; vol. 3, hlm. 50–1.

drastis menjadi 7,5 persen di Yogyakarta, 6,9 persen di Semarang dan seterusnya hingga tingkat yang sangat rendah di wilayah pegunungan Gunung Kidul (1,6 persen) dan Wonogiri (1,5 persen), "di mana kebutuhan akan pendidikan rendah atau sulit untuk dipenuhi". Di wilayah-wilayah Prinsipalitas, tingkat melek huruf biasanya paling tinggi di ibukota serta daerah di dekatnya; di luar wilayah-wilayah itu, angkanya tidak pernah melampaui 5 persen. Pola serupa ditemukan di sekitar kota-kota kecil maupun besar di seluruh penjuru Jawa Tengah dan Jawa Timur. Angka melek huruf tertinggi di tingkat kabupaten di Jawa Timur didapati di Trenggalek dengan 8,4 persen (dan 16,5 persen di dalam kota), yang lalu menurun menjadi 7,8 persen di Surabaya (dengan 12,2 persen di dalam kota), turun lagi menjadi 4 persen di Malang (15,5 persen di dalam kota) hingga mencapai angka terendah sebesar 2,4 persen di Kraksaan yang didominasi oleh orang Madura. Perlu dikemukakan di sini bahwa angka keseluruhan ini tidak menunjukkan disparitas gender yang besar. Sebagai misal, angka melek huruf keseluruhan di wilayah Surakarta adalah 9,2 persen, tetapi untuk kaum laki-laki angkanya adalah 17,1 persen sementara untuk kaum perempuannya hanya 2,4 persen. Di wilayah Mangkunegaran, angka melek hurufnya adalah 11,4 persen untuk kaum laki-laki, tetapi hanya 1,5 persen untuk kaum perempuan. Di Trenggalek, angkanya adalah 17,3 persen untuk kaum laki-laki, tetapi hanya 1,1 persen untuk kaum perempuannya. Dengan kata lain, di banyak daerah di Jawa sungguh hal yang sangat sulit untuk menemukan seorang perempuan yang melek huruf.[12]

Angka melek huruf memang meningkat, tetapi dari level yang sangat rendah, dan Depresi Besar menghentikan pertumbuhan sekolah-sekolah yang didirikan pemerintah kolonial di Jawa. Namun demikian, ada cukup banyak dari proporsi pen-

[12]Ibid., vol. 2, hlm. 67–74 (kutipan berasal dari hlm. 68); vol. 3, hlm. 68–75.

duduk yang melek huruf yang kecil ini—bervariasi dari sekitar seperenam hingga seperempat di berbagai daerah yang berbeda—yang memperoleh keterampilan membaca dan menulis mereka di luar sekolah.[13] Mengantisipasi perubahan-perubahan sosial yang dramatis yang akan dibahas di buku ini, kita bisa menyebutkan di sini bahwa setelah tahun 1949, pemerintah Republik Indonesia memberikan prioritas untuk meningkatkan angka melek huruf dan, khususnya mulai dari 1970-an, mengalokasikan sumber daya yang memadai untuk menghasilkan dampak yang besar. Hingga pertengahan 1990-an, tingkat melek huruf bagi penduduk di atas usia sepuluh tahun adalah sebesar 84,5 persen di Jawa Tengah dan 79,4 persen di Jawa Timur, sementara di tingkat nasional angkanya mencapai 87,4 persen.[14]

Berpindah dari data tentang tingkat melek huruf ke data pekerjaan, kita dapat mengamati bahwa sebagian besar masyarakat Jawa pada dasawarsa 1930-an bersifat agraris, tetapi beberapa wilayah industri pribumi juga telah berkembang dengan baik. Layak untuk dicatat bahwa, walaupun angka melek huruf di antara kaum perempuan rendah, banyak dari antara mereka terlibat aktif di dunia kerja. Di Jawa Tengah, 24,9 persen dari semua kaum perempuan bisa diklasifikasikan sebagai orang yang memiliki pekerjaan (*beroepsbeofenaars*), sementara di Surakarta angkanya adalah 42,1 persen, di Yogyakarta 45,9 persen, dan di Jawa Timur 23,7 persen. Kaum perempuan sering menonjol di sektor industri batik, khususnya di kota-kota seperti Banyumas, Sukaraja, Purbalingga, Pemalang, Kedungwuni, Lasem, Blora, Wates, Surakarta, dan kota madya Pekalongan. Di kota industri Kota Gede—yang hingga sekarang terkenal sebagai sentra kerajinan perak—ada banyak kaum perempuan yang terlibat dalam perdagangan. Namun demikian, di antara semua lapangan pekerja-

[13]Ibid., vol. 3, hlm. 75.

[14]Informasi diberikan oleh Prof. Gavin Jones. Lihat juga M.C. Ricklefs *Sejarah Indonesia modern, 1200–2008* (Jakarta: Serambi, 2008), hlm. 632-3.

an, pertanian masih merupakan area yang paling besar. Di Jawa Tengah, 56,5 persen dari semua pekerja merupakan petani, di Yogyakarta 41,8 persen, di Surakarta 54,4 persen. Sektor perkebunan—secara khusus tembakau, kopi, karet, dan tebu—menyerap tenaga kerja dalam jumlah yang signifikan, khususnya di Jawa Timur, dan buruh harian merepresentasikan kategori pekerja dengan jumlah yang besar (hingga 22,6 persen dari semua pekerja) di beberapa kabupaten di Jawa Timur.[15]

Sensus tahun 1930 menyediakan nukilan informasi menarik mengenai kaum pekerja pribumi di kota Surabaya pada 1930:

Tabel 1 Lapangan pekerjaan untuk kaum pribumi di Surabaya, 1930[16]

Pekerjaan	% dari seluruh pekerja	Pekerja laki-laki	Pekerja perempuan	Jumlah total pekerja
Pertanian	1,9	1.949	223	2.172
Industri	21,0	19.696	4.111	23.807
Transportasi	10,5	11.656	177	11.830
Perdagangan	11,7	9.114	4.109	13.223
Pekerjaan bebas[17]	1,8	1.673	334	2.007
Administrasi publik	10,8	11.998	169	12.167
Layanan domestik	24,0	7.888	19.259	27.143
Lain-lain[18]	15,8	15.208	2.608	17.816
Total	97.5	79.182	30.990	110.165

Pada waktu ini, Surabaya adalah salah satu kota terbesar di nusantara, dengan populasi sebanyak 342.000, kota terbesar kedua setelah Jakarta/Batavia. Surabaya merupakan kota jangkar perdagangan serta industri dengan penduduk pribumi sebanyak

[15]*Volkstelling 1930*, vol. 2, hlm. 84–98; vol. 3, hlm. 86–91.

[16]Ibid., vol. 3, hlm. 90. Terdapat perbedaan kecil sebanyak tujuh orang di antara berbagai jumlah total, yang belum saya coba perbaiki.

[17]Sebagai contoh, agama, kedokteran, hukum, jurnalisme, atau para kaum profesional terdidik lain.

[18]Di dalam sensus, ditulis sebagai "tidak terdeskripsikan secara cukup jelas", yang paling banyak adalah kuli rupa-rupa; *Volkstelling* 1930, vol. 3, hlm. 91.

271.275, di mana 40,6 persennya bergerak di lapangan kerja seperti terpampang di tabel di atas. Dari orang Indonesia sebanyak itu, 84 persennya adalah etnik Jawa dan 13 persen lainnya merupakan etnik Madura.[19] Tabel 1 menunjukkan tingkat keterlibatan yang signifikan dari kaum pekerja laki-laki pribumi di sektor industri, transportasi, perdagangan dan administrasi publik, sementara angkatan kerja perempuannya sebagian besar bergerak di dalam bidang layanan domestik. Kategori 'Lain-lain' menunjukkan jumlah yang substansial—mayoritasnya laki-laki—yang bekerja sebagai buruh harian di berbagai industri, seperti pekerja pelabuhan dan semacamnya. Di sinilah, kaum proletariat perkotaan terbentuk. Semua sektor ini akan mengalami pukulan dahsyat manakala Depresi Besar datang. Episode tersebut, ditambah dengan pendudukan Jepang dan perang Kemerdekaan Indonesia, akan menghantam Surabaya dengan demikian kerasnya sampai kota itu tidak pulih kepada dinamisme awalnya hingga dasawarsa 1970-an dan 1980-an.[20]

Dampak dari Depresi Besar

Depresi Besar memiliki dampak yang luar biasa terhadap kehidupan masyarakat yang tinggal di Jawa Tengah dan Jawa Timur, tetapi pengaruhnya berbeda-beda secara signifikan dari satu kelompok ke kelompok lain serta dari satu tempat ke tempat lain.[21] Secara umum, ketika produksi industri di negara-negara maju—yang menjadi negara tujuan ekspor Indonesia—

[19]Dari sekitar 20 persen penduduk yang bukan orang Indonesia, 7,6 persennya adalah orang Eropa (kelompok yang saat itu juga mencakup orang Jepang), 11,4 persen orang keturunan Cina dan 1,6 persen orang Asia lainnya; Dick, *Surabaya*, hlm. 121, 125.

[20]Mengenai sejarah Surabaya abad ke-20, silakan lihat Dick, *Surabaya*, misalnya hlm. 464–5.

[21]Sebuah ulasan umum tentang dampak Depresi Besar atas Indonesia dapat ditemukan di Ricklefs, *Sejarah Indonesia modern,* hlm. 399–403.

runtuh sedemikian rupa sehingga pasar internasional menyusut, perdagangan menurun, proteksionisme diberlakukan secara luas dan harga-harga hasil pertanian dari daerah tropis jatuh, banyak masyarakat Jawa menderita karena pendapatan, standar hidup dan prospek masa depan mereka tampak tidak begitu baik. Walaupun sebelum 1930 sudah ada beberapa tanda bahwa ekspansi ekonomi Jawa telah mencapai batasnya, Depresi Besar-lah yang mendorong Jawa dan masyarakatnya terjun bebas ke dalam krisis. Pemerintah kolonial Belanda tidak pernah bisa bangkit dari krisis ini, sebab periode itu segera diikuti oleh Perang Dunia Kedua dan Perang Revolusi Indonesia sebelum mereka benar-benar dapat keluar darinya.

Anggaran kolonial dipangkas secara dramatis untuk menghambat pembengkakan defisit.[22] Kalangan pegawai dan guru sekolah yang digaji oleh pemerintah kolonial Belanda—entah yang merupakan orang Eropa atau pribumi—melihat prospek mereka kini menyuram atau bahkan berakhir. Perusahaan swasta tidak mampu menawarkan alternatif pekerjaan bagi orang-orang seperti mereka. Lulusan baru dari berbagai sekolah dan (dalam jumlah yang sangat kecil) beberapa institusi pendidikan setaraf universitas di Indonesia memiliki prospek yang menyempit untuk mendapatkan pekerjaan. Sebagaimana diobservasi oleh O'Malley, "Sepanjang dasawarsa 1930-an, suara gegap-gempita menuntut pendidikan yang lebih luas yang sebelumnya digemakan secara besar-besaran kini tak terdengar lagi, dan upaya yang sudah dicurahkan dalam bidang pendidikan kini tak terbayarkan."[23]

---

[22]William J. O'Malley, "Indonesia in the Great Depression: A Study of East Sumatra and Jogjakarta in the 1930's" (Disertasi PhD, Cornell University; Ann Arbor: University Microfilms, 1977), hlm. 73.

[23]O'Malley, "Indonesia in the Depression", hlm. 80-1. Pada 1930-1, hanya terdapat 178 orang Indonesia yang belajar hingga tingkat pendidikan setaraf universitas di segenap penjuru Hindia Belanda. Untuk ulasan umum mengenai kebijakan

Standar hidup masyarakat pedesaan turun. Sementara sektor perkebunan mengalami kemunduran, lebih banyak lahan tersedia lagi untuk pertanian padi. Namun demikian, karena jumlah penduduk yang terus bertambah, konsumsi nasi per kapita turun. Orang mengompensasi hal ini dengan bahan pangan yang kualitasnya lebih rendah seperti ketela pohon, jagung dan ubi jalar.[24] Kesulitan hidup juga lazim dijumpai di kota-kota besar maupun kecil di antara mayoritas terbesar masyarakat Indonesia yang berpendidikan rendah dan bekerja sebagai kuli, pedagang kecil dan buruh pabrik. Respons pemerintah terhadap kesulitan tersebut adalah berusaha menghemat dana dengan cara memangkas biaya untuk layanan sosial yang ada. Pemerintah berupaya menciptakan lapangan pekerjaan dengan cara memperluas program-program pekerjaan umum yang menyerap banyak tenaga kerja, mendorong pemanfaatan lahan-lahan, seberapa pun kecilnya, yang masih tersisa, serta mendukung upaya emigrasi (disebut sebagai "transmigrasi") dari Jawa ke pulau-pulau lain.[25] namun beragam langkah tersebut hanya menghasilkan dampak kecil dalam mengurangi penderitaan yang dirasakan sebagian besar masyarakat Jawa. Saya telah menunjukkan di buku saya yang lain betapa gagalnya program transmigrasi ini: dari waktu penggagasannya pada 1905 hingga 1930, beberapa ribu orang Jawa telah pindah ke luar Jawa, hingga jumlah total transmigran mencapai 36.000 jiwa pada 1930. Pada waktu yang sama, jumlah orang yang meninggalkan pulau Jawa untuk bekerja sebagai kuli perkebunan, khususnya di Sumatra, jauh lebih besar: jumlah totalnya adalah 306.000 jiwa pada 1930. Sementara itu, antara 1905 dan 1930, populasi Jawa bertambah dengan jumlah sekitar

---

pendidikan pada kurun waktu ini, silakan lihat Ricklefs, *Sejarah Indonesia modern*, hlm. 339-46.

[24]P. Boomgaard, "The Welfare services in Indonesia, 1900-1942", *Itinerario*, vol. 10 (1986), no. 1, hlm. 70.

[25]John Ingleson, "Urban Java during the Depression", *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 19, no. 2 (Sept. 1988), hlm. 302.

11 juta jiwa.[26] Ketika perkebunan-perkebunan di luar Jawa memangkas produksi dan melakukan efisiensi terhadap tenaga kerja mereka selama masa Depresi Besar, para kuli perkebunan asal Jawa mulai kembali ke Jawa, di mana tidak tersedia pekerjaan bagi mereka.[27]

Di banyak tempat di Jawa, industri besar yang menyediakan banyak lapangan pekerjaan adalah industri gula. Sebelum Depresi Besar, Jawa mengekspor sekitar 3 juta ton gula, tetapi pada 1936 ekspor gula hanya mencapai 1 juta ton. Luas wilayah di Jawa Timur yang ditanami tebu sebagai bahan mentah gula berkurang sebesar 81 persen selama kurun waktu tiga tahun. Industri gula telah mendominasi perekonomian Surabaya sehingga kota tersebut terpukul dengan amat keras oleh kejatuhannya.[28] Besarnya pendapatan masyarakat Indonesia dari industri gula yang dibayarkan dalam bentuk upah, sewa dan kompensasi terjun bebas dari 129,6 juta florins Belanda pada 1929 menjadi hanya 10,9 juta florins Belanda pada 1936, sebuah penurunan sebesar lebih dari 90 persen. Di Yogyakarta, dalam setahun normal pra-Depresi, industri gula menanam lahan seluas sekitar 17.600 hektar. Pada 1931, luas lahan tersebut menyempit menjadi 13.697 hektar, pada 1932 menjadi 6.449 dan pada 1933 menjadi hanya 1.110, di mana pada waktu itu hanya terdapat dua pabrik gula yang masih beroperasi di Yogyakarta. Sebelum terjadinya Depresi Besar, masyarakat di sekitar industri gula di Yogyakarta biasanya mendapatkan pemasukan total sebesar sekitar 8,3 juta florins Belanda dalam bentuk upah, sewa dan kompensasi dari industri gula. Pada 1933, angkanya bahkan baru mencapai 2,3 juta florins. Tentu saja, salah satu konsekuensi dari pengurangan alokasi lahan untuk tanaman tebu adalah tersedianya lebih banyak tanah untuk budidaya padi, tetapi ini pun tidak banyak membantu

---

[26]Ricklefs, *Sejarah Indonesia modern*, hlm. 336–7.

[27]Ingleson, "Urban Java during the Depression", hlm. 305.

[28]Dick, *Surabaya*, hlm. 65.

untuk meningkatkan pemasukan kas petani sebab harga-harga tanaman pangan turut ambruk.[29] Persediaan uang menipis dengan drastis, dengan konsekuensi serius bagi aktivitas perdagangan serta kesejahteraan masyarakat Jawa.[30]

Di tempat-tempat seperti Yogyakarta, cerita yang muncul bukan hanya tentang kalangan petani yang merugi. Para pengrajin perak di Kota Gede berhasil bertahan dan bahkan mengembangkan pasar mereka pada akhir dasawarsa 1930-an, walaupun di tempat lain keadaannya muram. Pada 1935, produksi batik—salah satu bentuk industri lokal berskala besar—mengalami pemangkasan sebesar sepertiga dari kapasitas awalnya. Namun demikian, beberapa industri rumahan seperti industri rokok kretek dan cerutu serta industri tekstil dan sabun lokal mampu menangkap peluang baru yang tercipta oleh berkurangnya impor dari luar negeri dan jatuhnya pendapatan.[31]

Di Surakarta, kisah para pengrajin batik sedikit berbeda. Salah satu pusat kerajinan batik yang terkenal di Jawa terdapat di Laweyan, Surakarta. Berkebalikan dengan beberapa interpretasi tentang kewirausahaan di Jawa, sebagian besar dari para pengrajin ini (berbeda dengan banyak pedagang batik di kota) tidak berasal dari komunitas santri yang saleh tetapi alih-alih merupakan kaum Muslim abangan. Mereka ini pun tidak bisa dikatakan memiliki ketertarikan yang besar terhadap seni dan tradisi Jawa: minat mereka adalah mencari uang. Meskipun begitu, mereka menjalankan berbagai praktik mistis dan asketis khas Jawa dengan harapan bahwa hal tersebut akan mendatangkan keberuntungan. Kaum perempuan memainkan peran kunci sebagai pengorganisasi industri batik Laweyan. Tidak meng-

[29]O'Malley, "Indonesia in the Depression", hlm. 82, 98 n56, 188, 190, 216 n107.

[30]Petrus Bakker, *Eenige beschouwingen over het geldverkeer in de inheemsche samenleving van Nederlandsch-Indië* (Groningen dan Batavia: J.B. Wolter's Uitgevers-Maatschappij, 1936), hlm. 121, 133.

[31]Ibid., hlm. 191–2.

herankan, karenanya, terdapat penentangan yang besar di Laweyan terhadap praktik poligini yang lazim di antara kalangan bangsawan Surakarta. Para pengrajin batik ini memodernisasi produksi batik sejak tahun-tahun awal abad ke-20 dan menjadikannya sebuah industri yang berorientasi pada pasar massal dengan cara mengadopsi sistem cetak (cap) menggantikan teknik batik tulis. Pasar mereka memang menyusut selama tahun-tahun berlangsungnya Depresi Besar, tetapi mereka mampu bertahan dengan cukup baik dan, pada 1936, mereka telah menjadi kaya dan mapan, serta memiliki jaringan pemasaran yang tak kalah baik dengan pesaing-pesaing Cina, Arab (dan sedikit sekali orang Eropa) mereka. Pada tahun tersebut, para pengusaha Jawa ini membentuk Persatuan Perusahaan Batik Bumiputra Surakarta untuk, mengutip pernyataan Soedarmono, "memperkuat kedudukannya sebagai klas menengah Jawa." Tetapi, organisasi ini mendapat tentangan dari para pengusaha Cina dan penguasa Belanda pun tidak rela menyerahkan otoritas tunggal kepadanya untuk mengelola industri batik, sehingga ia lalu runtuh.[32]

Kebanyakan pegawai pribumi di daerah perkotaan di Jawa—orang-orang yang, misalnya, bekerja sebagai juru tulis dan juru ketik di kantor pemerintahan dan perusahaan swasta—mendapati kesempatan kerja mereka menyusut atau bahkan menghilang sama sekali. Mereka mencari berbagai alternatif untuk mengatasi masalah ini, mulai dari menerima pekerjaan yang standarnya lebih rendah hingga meminta para istri mereka untuk membuat warung kecil-kecilan.[33] Namun demikian, bagi sementara kalangan muncul peluang baru. Para pegawai Eropa, Eurasia dan Cina,

[32]Soedarmono, *Mbok Mase: Pengusaha batik di Laweyan Solo awal abad 20* (Jakarta: Yayasan Warna Warni Indonesia, 2006), khususnya hlm. 32, 37, 39, 45, 58, 71, 90–1, 123–5. Untuk kajian yang sangat bagus mengenai para pengusaha batik santri di Jawa Tengah dan Jawa Timur, silakan lihat Christine Dobbin, "Accounting for the failure of the Muslim Javanese business class: Examples from Ponorogo dan Tulungagung (c. 1880–1940)", *Archipel* no. 48 (1994), hlm. 87–101.

[33]Ingleson, "Urban Java during the Depression", hlm. 297.

yang mendapat gaji lebih tinggi, sering kali merupakan kelompok yang pertama dipecat. Kadang-kadang, ini berarti bahwa para pekerja Indonesia yang mendapat gaji lebih rendah mampu naik ke posisi yang ditinggalkan tersebut.[34] Para pekerja perkotaan sangat terpukul. Ketika British American Tobacco Company menutup pabriknya di Surabaya pada 1932, misalnya, dua ribu pekerja Indonesia dipecat dengan pesanggon sebesar satu minggu gaji.[35]

Calon-calon guru baru pun tidak memiliki banyak kesempatan untuk mendapatkan pekerjaan. Namun demikian, di Yogyakarta, terjadi pertumbuhan institusi pendidikan selama dasawarsa 1930-an. Baik Taman Siswa maupun Muhammadiyah bermarkas di kota tersebut dan terus menjadi penyedia layanan pendidikan yang besar. Sekolah-sekolah milik pemerintah dan misi Kristen juga terus beroperasi. Pada 1929, sebuah sekolah perdagangan yang menggunakan bahasa Belanda sebagai bahasa pengantarnya, yakni Sekolah Putri Juliana, dibuka di Yogyakarta. Hal itu diikuti dengan Sekolah Atas yang baru pada 1932, sekolah guru pada 1934 dan Sekolah Kelas Menengah Atas (HBS: Hoogere Burgerschool) pada 1937, kesemuanya menggunakan bahasa Belanda.[36] Pada masa krisis inilah, landasan yang menjadikan Yogyakarta sebagai pusat pendidikan diletakkan, dan hingga kini nama besar Yogyakarta sebagai kota pendidikan masih bertahan.

Sebab harga-harga dan karenanya juga biaya hidup turun dengan dramatis, kaum urban Indonesia yang sanggup bertahan di dalam pekerjaannya sesungguhnya justru naik standar hidupnya semata-mata dikarenakan gaji mereka turun secara lebih lambat.[37] Penurunan dalam biaya hidup sungguh dramatis, sebagaimana ditunjukkan di Tabel 2.

---

[34]Ibid., hlm. 296.

[35]Ibid., hlm. 300.

[36]O'Malley, "Indonesia in the Depression", hlm. 194–5.

[37]Ingleson, "Urban Java during the Depression", hlm. 306–9.

Tabel 2 Indeks Biaya Hidup, Hindia Belanda, 1929-38[38] (1929 = 100)

Tahun	Indeks
1929	100
1930	69,5
1931	69,5
1932	54,0
1933	44,5
1934	42,5
1935	43,0
1936	41,0
1937	46,0
1938	47,0
1939	44,0

Demikianlah, untuk sebagian besar masyarakat Jawa Timur dan Jawa Tengah, dasawarsa 1930-an adalah masa-masa berat yang memiliki beragam konsekuensi sosial dan mungkin juga budaya yang tak kalah pelik. Banyak orang pindah dari daerah perkotaan, kembali ke desa, untuk mencari pekerjaan, makanan dan tempat tinggal. Karenanya, proses urbanisasi dan pembentukan lapisan proletariat yang cepat sebagaimana ditunjukkan oleh sensus tahun 1930 mengalami pelambatan dan mungkin bahkan arus-balik. Untuk Surabaya, Howard Dick memperkirakan bahwa dari tahun 1930 sampai sekitar 1935 terjadi arus keluar penduduk dari kota tersebut, sebuah tren yang kembali berbalik pada paruh kedua dasawarsa 1930-an. Pada 1940, Surabaya telah tumbuh menjadi kota dengan perkiraan jumlah penduduk sebesar 403.000 jiwa, naik dari angka 342.000 sepuluh tahun sebelumnya. Pertumbuhan jumlah penduduk ini jelas-jelas lebih lambat daripada yang terjadi pada dasawarsa 1920–30.[39]

Gerakan-gerakan reformasi Islam dan berbagai organisasi politik yang mendapat inspirasi dari agama tersebut dikaitkan

[38]Ibid., hlm. 307.

[39]Dick, *Surabaya*, hlm. 120.

dengan berbagai gerakan yang pada umumnya berbasis di perkotaan. Kelesuan dan kesulitan hidup karena Depresi Besar dirasakan secara luas oleh kaum urban bersamaan dengan kerasnya pemerintah kolonial mencoba mematahkan gerakan-gerakan anti-kolonial yang berbasis di perkotaan serta menutup mulut para pemimpin politik menyusul kegagalan pemberontakan PKI pada 1926–7.[40] Karena hal tersebut, prospeknya tipis saja bahwa di Jawa pada dasawarsa 1930-an muncul dan menyebarluas beragam aliran politis, budaya atau religius. Gagasan dan gaya lama masih mendominasi kehidupan banyak orang Jawa, entah itu yang berasal dari kalangan bangsawan dan elite di istana keraton (*Vorstenlanden*) ataupun yang dari masyarakat pedesaan. Walaupun para elite politik modern memikirkan dengan keras cara-cara untuk membebaskan Indonesia dari kekuasaan kolonial—sebuah pemikiran yang tidak jarang dilakukan ketika berada di dalam penjara atau pengasingan di suatu pulau terpencil—dan para pemimpin Islam modern membayangkan tentang kehidupan beragama masyarakat Jawa yang lebih sesuai dengan gambaran-gambaran mereka, mayoritas terbesar masyarakat Jawa hidup di luar pengaruh mereka.

Kehidupan dan Budaya Jawa di Keraton dan di Daerah Pedesaan

Pada masa-masa yang sulit ini, masyarakat Jawa yang tinggal di daerah pedesaan tetap mempertahankan bermacam ragam pertunjukan, kesenian, dan hiburan rakyat. Semuanya ini, secara umum, mencerminkan suatu kesadaran akan kekuatan adikodrati yang hanya mampu sedikit saja dipengaruhi oleh ajaran Islam gaya reformis. Kekayaan dan keberagaman ini tertangkap dalam kajian monumental berjudul "Pertunjukan Rakyat Jawa" karya

[40]Ulasan singkat mengenai keadaan politik pada periode 1927–42 dapat dibaca di Ricklefs, *Sejarah Indonesia modern*, Bab 16.

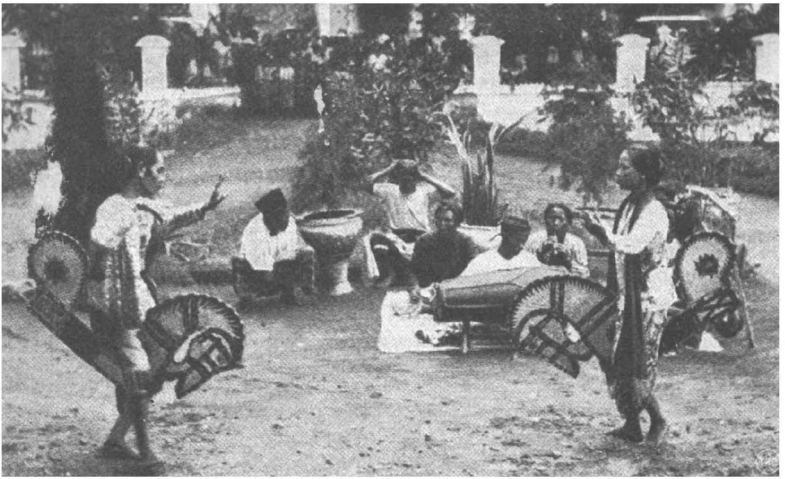
Th. G. Th. Pigeaud, yang diterbitkan pada 1938.[41] Pigeaud menekankan bahwa dia tidak bermaksud membahas semua pertunjukan semacam itu. Bukunya yang setebal lebih dari 500 halaman berukuran kertas folio mendeskripsikan topeng, tarian kuda lumping (dengan kuda-kudaan terbuat dari anyaman bambu), tarian anak muda, tarian laki-laki, tarian keagamaan dengan ragam gaya dan namanya dari satu tempat ke tempat lain di pelosok Jawa. Pigeaud menulis bahwa di dalam bukunya dia tidak akan membahas

> pertunjukan tarian perempuan dan penyanyi perempuan atau pendongeng, tarian silat (adu perang, dsm., berbagai jenis olahraga bela-diri dan pertandingan), adu jago dan adu binatang lainnya, pertunjukan yang mempertontonkan orang kesurupan ... dan sandiwara rakyat. Di samping semuanya itu, kita perlu menyebut segala jenis wayang dan segala rupa musik, juga tari-tarian artistik baik oleh penari laki-laki maupun perempuan, beragam bentuk seni yang sangat dipengaruhi oleh seni keraton maupun yang muncul dan berkembang sepenuhnya di istana. Yang sama sekali tak akan desebutkan adalah berbagai permainan dan hiburan yang tidak bisa dianggap sebagai pertunjukan atau produksi, seperti permainan anak-anak (baik bocah laki-laki ataupun perempuan) dan judi.[42]

Ilustrasi 3 Penggambaran tari jaranan (kuda lumping) di Yogyakarta (dari Pigeaud, *Javaanse volksvertoningen*, 1938, pl. 89)

---

[41]Th. Pigeaud, *Javaanse volksvertoningen: Bijdrage tot de beschrijving van land en volk* (Batavia: Volkslectuur, 1938).

[42]Ibid., hlm. 5.

Ilustrasi 4 Tari jaranan (kuda lumping) dari Ponorogo (perhatikan penari perempuan di sebelah kanan) (dari Pigeaud, *Javaanse volksvertoningen*, 1938, pl. 90)

Ilustrasi 5 Penggambaran pelaksanaan *slawatan* untuk merayakan kelahiran Nabi Muhammad SAW (*Muludan, Maulid Nabi*) (dari Pigeaud, *Javaanse volksvertoningen*, 1938, pl. 97)

Berbagai bentuk hiburan yang tidak dideskripsikan dalam kajian Pigeaud ini didiskusikan dalam karya-karya akademik penting lain dari masa itu, seperti kajian Kunst tentang musik Jawa, kajian yang disusun oleh Kats mengenai wayang serta van Lelyveld tentang tari-tarian Jawa.[43] Di dalam bentuk-bentuk seni ini, inspirasi, gaya, serta nyanyian pra-Islam tetap terasa dominan.

Namun demikian, kajian Pigeaud mencakup sangat banyak hal. Beberapa dari pertunjukan yang dia bahas akan kita jumpai lagi di dalam buku ini, seperti tarian dari Kediri (kini lazim disebut *jaranan*) yang melibatkan kuda-kudaan dari anyaman bambu serta kesurupan roh, penari dan sinden perempuan dalam tari *gandrung* di Banyuwangi, serta kesenian *ludruk* yang tak senonoh dari Surabaya.[44] Pigeaud paham bahwa dia mencoba merekam sesuatu yang sedang berubah, sebab kesadaran supernatural yang lama tampaknya tengah memudar. "Perasaan akan adanya suatu kehadiran religius masih belum sepenuhnya menghilang dari pertunjukan-pertunjukan ini," demikian tulisnya.[45] Sungguh, jika seseorang mulai dari Pigeaud dan menulis sebuah buku yang lengkap mengenai kesenian rakyat di kalangan masyarakat Jawa hingga saat ini, sebagian besarnya akan berupa kisah kemerosotan serta hilangnya tradisi, sebagaimana juga didiskusikan di dalam buku ini. Hal ini sebagian karena adanya reformasi religius, tetapi juga merupakan efek dari modernisasi serta globalisasi: mungkin ini produk dari pendidikan, elektrifikasi, televisisasi dan Nintendoisasi sekaligus pula Islamisasi.

---

[43]J. Kunst, *Music in Java: Its history, its theory and its techniques* (edisi ke-3 yang sudah diperluas; penyunting E.L. Heins; 2 vol; Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973; pertama kali diterbitkan dalam bahasa Belanda pada 1934); J. Kats, *Het Javaansche tooneel*, vol. 1: *Wayang purwa* (Weltevreden: Volkslectuur, 1923); Th. B. van Lelyveld, *De Javaansche danskunst* (Amsterdam: Van Holkema & Warendorf's Uitgevers-Mij, 1931).

[44]Pigeaud, *Volksvertoningen*, hlm. 194–5, 238, 322–3, 327–9.

[45]Ibid., hlm. 6.

Pigeaud mencatat pertunjukan-pertunjukan yang sering kali diasosiasikan dengan kesalehan Islami. Yang paling menonjol dalam hal ini adalah *slawatan*, yang dikenal luas di kalangan "komunitas religius Islam kuno," yang baginya merujuk pada para santri Tradisionalis pengikut NU. Pigeaud berkomentar, "Di beberapa tempat, melebihi tempat-tempat yang lain, [pertunjukan *slawatan*] tampaknya juga dianggap penting oleh orang kebanyakan [yang baginya berarti kaum mayoritas, *abangan*] dan kaum priayi."[46] Di dalam *slawatan*, kisah atau narasi kehidupan Nabi Muhammad SAW didendangkan oleh kaum laki-laki entah dalam bahasa Arab atau Jawa dengan iringan *terbang* (tamborin) tunggal tetapi dalam gaya Jawa. Persembahan (*sajen*) dipersiapkan persis seperti pada upacara-upacara sakral lain di Jawa dan pertunjukan *slawatan* biasanya berlangsung dari sekitar jam 9 malam hingga sekitar jam 3 dini hari, selesai sebelum waktunya untuk salat subuh. Secara khusus, *slawatan* dilaksanakan pada kesempatan-kesempatan seperti pernikahan, sunatan, peringatan umur kehamilan tujuh bulan, peristiwa puput pusar bayi, dan penebusan janji. Yang tidak terlalu lazim adalah bahwa *slawatan* kadang-kadang dilaksanakan pada upacara bersih desa, yang lebih biasanya merupakan peristiwa yang dilengkapi dengan hiburan pertunjukan wayang dan kegiatan lain, yang sulit untuk diasosiasikan dengan spiritualitas Islam. Kadang-kadang, *slawatan* juga dilakukan beberapa hari setelah pertunjukan *tayuban*—tari-tarian oleh perempuan yang biasanya melakukan gerakan-gerakan erotis. Dalam kesempatan semacam itu, *slawatan* tampaknya menjadi cara untuk menghapus dosa yang diperbuat dalam pesta *tayuban* sebelumnya.[47]

Sebagian besar pertunjukan yang dicatat oleh Pigeaud dilandaskan pada konsep-konsep yang telah ada sebelum kedatang-

[46]Ibid., hlm. 282–3.

[47]Ibid., hlm. 282–6.

an Islam. Tarian topeng dan, secara lebih umum, pertunjukan wayang mengisahkan berbagai cerita yang biasanya diangkat dari karya-karya klasik periode Hindu-Budhis seperti Baratayuda dan Ramayana atau kisah petualangan romantis dari pahlawan pra-Islam, Panji. Kekuatan-kekuatan spiritual yang dihadirkan dalam berbagai pertunjukan tersebut dipandang sebagai syirik (menyekutukan Tuhan) oleh para pengusung reformasi Islam: Ratu Kidul, roh-roh para pendiri dan pelindung desa, hantu-hantu yang bergentayangan di gua, hutan, dan berbagai tempat keramat lain. Pertunjukan tari oleh kaum banci dan perempuan murahan tidak mungkin dianggap sebagai salah satu bentuk kesenian oleh kalangan yang saleh. Drama rakyat seperti kethoprak dan ludruk sering kali mengolok-olok nilai yang diagungkan oleh kalangan elite, termasuk oleh kaum *santri* kelas menengah yang relatif makmur.

Ilustrasi 6 Pertunjukan tari topeng, 1929, menggambarkan Prabu Klana dari cerita Panji (dari Pigeaud, *Javaanse volksvertoningen*, 1938, pl. 2)

Sebagian besar anggota masyarakat pedesaan di Jawa Tengah tampaknya bisa menerima klaim kaum elite keraton bahwa merekalah pemegang kepemimpinan budaya, keagamaan dan sosial. Warga pedesaan tersebut menerimanya terlepas dari kenyataan bahwa kaum elite keraton berkolaborasi dengan otoritas kolonial. Sebenarnya, dalam konteks kolonial, kaum bangsawan Jawa memiliki ruang untuk manuver politik yang sangat terbatas, tetapi beberapa dari antara mereka menggunakan ruang tersebut sejauh yang mereka bisa. Bagi sebagian yang lain, sementara itu, bermain perempuan dan larut dalam bius opium, atau lari kepada mistisisme, menawarkan daya tarik yang lebih besar. Nilai-nilai kesatriaan para bangsawan lebih merupakan basa-basi daripada kenyataan atau praktik hidup sehari-hari.

Di Yogyakarta, Pangeran Surjodiningrat adalah salah satu dari kalangan bangsawan keraton yang mencari ruang untuk bermanuver. Dia mendirikan sebuah organisasi bernama *Pakempalan Kawula Ngajogjakarta* (Perhimpunan Rakyat Yogyakarta) pada 1930.[48] Organisasi ini berusaha menyuarakan kepentingan masyarakat pedesaan kebanyakan di tengah-tengah Depresi Besar. Pakempalan Kawulo Ngajogjakarta menjadi semacam pemerintah bayangan di pedesaan-pedesaan Yogyakarta dan Surjodiningrat sendiri dipandang oleh banyak warga desa sebagai Ratu Adil yang dijanjikan di dalam kepercayaan eskatologis atau akhir zaman Jawa. Pada 1931, Pakempalan Kawulo Ngajogjakarta mengklaim memiliki lebih dari 100.000 anggota di Yogyakarta dan pada 1941 lebih dari 260.000. Angka-angka tersebut menjadikannya organisasi politik terbesar di Indonesia (saat itu, tentu saja, masih disebut sebagai Hindia Belanda) pada masanya.

[48]Laporan berikut didasarkan pada tulisan William J. O'Malley, "The Pakempalan Kawulo Ngajogjakarta: An official report on the Jogjakarta's People Party of the 1930s", *Indonesia* no. 26 (Okt. 1978), hlm. 111–58; George D. Larson, *Prelude to revolution: Palaces and politics in Surakarta, 1912–1942* (*VKI* vol. 124; Dordrecht and Providence: Foris Publications, 1987), hlm. 155–8.

Pakempalan membentuk koperasi, berusaha meningkatkan angka melek huruf, membantu kaum petani yang berkeberatan dengan pajak, dan semacamnya. Organisasi ini dibentuk dengan dukungan dari Sultan Hamengkubuwono VIII dari Yogyakarta (1921–39), yang juga merupakan saudara tiri Surjodiningrat, tetapi, ketika pengaruh Pakempalan telah menyebar hingga pelosok pedesaan, hal tersebut menimbulkan kekhawatiran di pihak Sultan dan otoritas kolonial. Pada 1933, salah seorang pemimpin lokal dari organisasi itu secara terbuka menyatakan bahwa Surjodiningrat adalah raja (dalam bahasa Jawa, *ratu*) seluruh umat Muslim, dan dengan demikian secara langsung mengancam kedudukan Sri Sultan. Pakempalan juga tidak diterima dengan baik oleh kaum elite nasionalis yang berbasis di daerah perkotaan, sebab keberadaannya membayang-bayangi dan bahkan mengancam para tokoh nasionalis seperti Sukarno yang bercita-cita menjadi pemimpin rakyat Indonesia tetapi tak mampu melakukannya di bawah represi kolonial. Sultan bahkan sempat terpikir untuk meminta bantuan Belanda mengasingkan Surjodiningrat. Tokoh yang disebut terakhir ini mampu lolos dari nasib buruk tersebut, tetapi dari 1934 Surjodiningrat ditekan baik oleh penguasa kolonial maupun lokal agar membatasi aktivitas Pakempalan dengan melaksanakan berbagai inisiatif sosial dan ekonomi yang lebih "ramah dan jinak", terutama pengembangan koperasi. Kehadiran organisasi semacam itu, yang memberikan relevansi sosial yang lebih besar pada masa-masa sulit bagi tokoh bangsawan Yogyakarta, kiranya sedikit menjelaskan kenapa pada dasawarsa-dasawarsa selanjutnya Kesultanan Yogyakarta mampu bertahan—dan malahan maju secara politis—di tengah kecamuk perang dan revolusi. Nasib baik semacam itu tidak dialami oleh *Vorstenlanden* di Surakarta.

Organisasi-organisasi yang secara sekilas tampak serupa didirikan di Surakarta, tetapi yang mereka lakukan bukanlah men-

coba membangun jalinan yang baik antara elite keraton dan masyarakat pedesaan. Alih-alih, keberadaan mereka justru mempertajam perselisihan antara dua istana yang ada di sana: keraton Susuhunan Pakubuwana X (1893–1939) dan yuniornya, Mangkunegara VII (1916–44).[49] Keraton Susuhunan masih merasa sakit hati dengan kesepakatan yang dibuat pada tahun 1790-an yang menjadikan Mangkunegaran sebuah entitas yang permanen.[50] Karenanya, kaum elite keraton kini berupaya merebut kembali Mangkunegaran. Pada 1932, seorang politikus Surakarta bernama Singgih, yang juga merupakan seorang aktivis Persatuan Bangsa Indonesia (PBI) yang dikepalai oleh Dr. Soetomo di Surabaya, membentuk *Pakempalan Kawula Surakarta*. Pakempalan ini adalah satu upaya untuk membangun jaringan antara masyarakat pedesaan dan PBI. Tetapi, segera menjadi jelas bahwa maksud utama pendirian organisasi ini adalah untuk secara halus menanamkan pengaruh keraton Surakarta ke domain Mangkunegaran. Pakempalan ini menyebar cukup luas dan Singgih—seperti Surjodiningrat di Yogyakarta—dipandang sebagai Ratu Adil. Pada 1933, Mangkunegara VII merespons dengan mendirikan Pakempalan Kawula Mangkunegaran, tetapi organisasi ini tidak mampu berkembang dengan baik. Tampak bahwa prestise popular dinasti Mangkunegaran tengah menyurut, sementara Susuhunan masih memiliki pengaruh yang cukup besar. Tetapi, aktor utamanya di sini tetaplah Singgih.

Ada yang meramalkan bahwa keraton Mangkunegaran akan dimasukkan kembali ke bawah kekuasaan keraton Surakarta dan bahwa Singgih akan naik takhta dan menjadi Ratu Adil. Singgih dan para tokoh kunci Pakempalan bentukannya diketahui sedang mengumpulkan daya-daya spiritual melalui puasa dan meditasi.

---

[49]Catatan mengenai hal ini didasarkan pada Larson, *Prelude to revolution*, hlm. 158–67, 168–70.

[50]Sebuah ulasan singkat mengenai kejadian ini terdapat dalam Ricklefs, *Sejarah Indonesia modern*, Bab 10.

Pada 1935, mereka membentuk kelompok untuk mengembangkan ilmu kebatinan (ilmu mistik). Dinding-dinding kantor Pakempalan dihiasi oleh berbagai gambar yang menunjukkan Singgih sebagai dewa Hindu, yakni Wisnu yang dalam tradisi Jawa diyakini sebagai penguasa pertama tanah Jawa serta penyelamat dunia pada masa sulit dan, di dalam perwujudannya sebagai Kresna secara khusus diasosiasikan dengan kelas ksatria. Pakempalan Kawula Surakarta mendapat dukungan yang nyata dari Susuhunan dan propagandanya menjadi semakin radikal serta, tak jarang, bahkan jelas-jelas bersifat anti-kolonial. Pada Agustus 1934, Residen Belanda di Surakarta memperingatkan Singgih untuk "memperhalus" aktivitas-aktivitas organisasinya, yang kemudian dituruti oleh yang disebut terakhir ini. Pada waktu setelahnya, permasalahan administratif dan kesalahan pengelolaan keuangan mengakibatkan menurunnya dukungan rakyat terhadap Pakempalan ini. Organisasi ini kiranya tidak pernah memiliki lebih dari 20.000–50.000 anggota pada masa kejayaannya yang lalu anjlok menjadi 4.000–5.000 pada akhir 1936.

Pada tahun-tahun akhir dasawarsa 1930-an, Pakempalan Kawula Surakarta kembali bangkit, namun *leitmotiv* dominannya tetaplah permusuhan antara istana Susuhunan dan istana Mangkunegaran. Jumlah anggotanya naik lagi menjadi sekitar 25.000 orang, di mana kali ini kepemimpinan berada di tangan keraton. Namun demikian, perkembangan yang lebih signifikan adalah terjalinnya hubungan yang lebih erat antara kaum elite keraton Surakarta dengan kecenderungan anti-kolonial mereka dan kalangan nasionalis yang lebih modern yang dipimpin Dr. Soetomo beserta PBI Surabaya yang dipimpinnya. Pada 1935, dalam sebuah kongres yang diadakan di Surakarta, pakempalan meleburkan diri ke dalam organisasi Budi Utomo yang lebih tua usianya—didirikan pada 1908 oleh para pemimpin yang sebagiannya

meyakini bahwa Islamisasi kaum Jawa merupakan sebuah kesalahan[51]—untuk membentuk Partai Indonesia Raya, yang diketuai oleh Dr. Soetomo hingga meninggalnya pada 1938. Partai ini menumpukan keberadaannya pada aliansi atau persekutuan antara kalangan politikus aristokratik Surakarta dan kaum aktivis Surabaya. Para pemimpin Partai Indonesia Raya—biasanya disingkat Parindra—sangat terkesan oleh budaya ksatria Jepang, yang, dalam banyak hal, sejalan dengan budaya ksatria kaum elite Jawa, nilai-nilai yang melandasi kehidupan sosial para elite tersebut dalam hampir setiap aspeknya kecuali dalam pertempuran yang sesungguhnya, karena mereka kini dipaksa bertekuk-lutut di bawah *pax neerlandica*.

Bahwa peristiwa-peristiwa yang terjadi di Surakarta lebih merupakan pertentangan intra-elite daripada upaya sungguh-sungguh untuk membangun hubungan antara kaum bangsawan *Vorstenlanden* dan masyarakat pedesaan hingga kadar tertentu kiranya menjelaskan mengapa—sebagaimana akan kita lihat nanti di dalam buku ini—para penguasa Surakarta memilih menjadi musuh Revolusi Indonesia alih-alih menjadi bagian dari kepemimpinan negara baru tersebut, seperti terjadi di Yogyakarta. Pada 1939, sebuah transisi yang krusial terjadi di Surakarta yang kiranya menjelaskan keadaan semacam ini. Ketika Pakubuwana X mendekati hari-hari terakhirnya di dunia ini, terjadi diskusi di kalangan para penguasa kolonial Belanda mengenai siapa yang akan menggantikannya. Salah satu calon terdepannya adalah putra Pakubuwana X, Pangeran Kusumayuda. Namun demikian, dari sudut pandang kepentingan Belanda, Pangeran Kusumayuda memiliki "cacat", terutama karena dia adalah orang yang memang berjiwa pemimpin sekaligus anggota Parindra. Karenanya, pilihan jatuh kepada seorang pangeran lain, yakni Pangeran Hangabehi. Dia ditunjuk oleh Belanda sebagai pengganti Susuhunan Paku-

[51]Lihat Ricklefs, *Polarising Javanese society*, hlm. 217–9.

buwana X (1939–44). Oleh Belanda, Pangeran Hangabehi dilihat sebagai seorang yang loyal, tetapi "tidak memiliki kehendak kuat dan yang darinya perbuatan yang besar tidak diharapkan akan muncul"—yang berarti bahwa dia pilihan yang aman dan bisa diatur. Sebuah kontrak baru diberlakukan kepada raja baru ini, kontrak yang memangkas kekuasaan Susuhunan yang memang sudah terbatas dan memotong anggaran keraton Surakarta. Perubahan ini memunculkan banyak komentar kritis dari para pengamat Indonesia. Dan, dengan berbagai perkembangan terbaru ini, semakin tipislah prospek keraton Surakarta untuk menjadi pempimpin dari suatu gerakan rakyat—prospek yang memang tidak besar pada 1939.

Kalangan elite kraton Susuhunan terus menjalin hubungan yang erat dengan Parindra, yang bersimpati terhadap fasisme gaya Jepang. Pada akhir Desember 1941, sementara tentara Jepang semakin dekat ke Indonesia, beberapa aktivitis Parindra diketahui telah bersekongkol untuk mengobarkan pemberontakan terhadap Belanda, yang saat itu posisinya benar-benar terjepit. Keraton Mangkunegaran, sementara itu, mulai menunjukkan dukungannya kepada Gerakan Rakyat Indonesia yang berhaluan kiri dan anti-fasis. Gerakan Rakyat Indonesia sendiri didirikan pada 1937. Legiun Mangkunegaran merupakan satu-satunya kekuatan militer yang cukup terlatih dan kuat di *Vorstenlanden*. Legiun ini memiliki tradisi militer yang panjang yang membentang hingga tahun 1808 sebagai kesatuan yang membela kepentingan kolonial dan ini kiranya menjelaskan kenapa istana Mangkunegaran berada pada posisi yang anti-Jepang dan, karenanya, pro-Belanda. Demikianlah, perkembangan-perkembangan yang terjadi baik di keraton Susuhunan maupun Mangkunegaran membuat posisi mereka tidak menguntungkan sebagai pemimpin mobilisasi massa yang segera menyusul.[52]

[52]Larson, *Prelude to revolution*, hlm. 181–5.

Namun demikian, kebanyakan masyarakat Jawa yang hidup pada dasawarsa 1930-an masih meyakini bahwa keluarga kerajaan Jawa memiliki kekuatan magis-mistis. Hal ini dicontohkan oleh respons terhadap wabah penyakit yang menyapu kota lama bernama Kota Gede, yang terletak di selatan Yogyakarta. Di kota ini, terdapat makam dari para pendiri dinasti Mataram, Senapati Ingalaga (meninggal sekitar 1601) dan Panembahan Seda ing Krapyak (meninggal 1613). Kota Gede dipenuhi oleh deretan rumah-rumah dan banyak jalan sempit di mana para pengrajin emas, perak dan tembaga, para tukang pembuat barang-barang dari kulit, seniman tempurung kura-kura serta pedagang perhiasan bekerja. Pada 1931, wabah menyerbu kota sehingga warga kota yang lebih kaya memilih untuk meninggalkan rumah-rumah mereka untuk pindah ke tempat lain, sementara mereka yang kurang beruntung memilih tetap tinggal sembari berjaga setiap malam karena takut bahwa penyakit akan datang dan mengambil nyawa mereka kala mereka tengah tertidur pulas. Senjata-senjata pusaka yang dianggap memiliki kekuatan supernatural diarak keliling kota untuk mengusir wabah penyakit. Pada akhirnya, Sultan Hamengkubuwana VIII dari Yogyakarta pun dimohon kesediaannya untuk mengizinkan salah satu pusaka kerajaan yang paling suci, bendera Kangjeng Kiai Tunggul Wulung, untuk diarak. Bendera tersebut diyakini dibuat dari kain yang digantung di seputar makam Nabi Muhammad SAW sendiri. Di ujungnya, terdapat tombak pusaka bernama Kangjeng Kiai Slamet.

Sang Sultan menyetujui permohonan tersebut, tetapi Kiai Tunggul Wulung dan Kiai Slamet diarak hanya di seputaran kota Yogyakarta, dan bukannya di Kota Gede. Kali sebelumnya kedua pusaka itu diarak adalah ketika wabah influenza menyerang pada 1918 dan keyakinan umum adalah bahwa wabah itu berhenti karena pengarakan pusaka-pusaka tersebut. Sebelumnya, Kiai

Tunggul Wulung dan Kiai Slamet diarak pada 1892 dan 1876, juga ketika wabah menyerbu kota.[53] Dititahkan bahwa kali ini, kedua pusaka kerajaan tersebut akan diarak pada malam tanggal 21–22 Januari 1932, ketika pertemuan antara sistem minggu lima hari dan tujuh hari jatuh pada hari Jumat Kliwon, yang diyakini sebagai hari terbaik dari sudut pandang supernatural bagi Kiai Tunggul Wulung.

Setelah persiapan ritual dan persembahan yang sesuai, seratus tokoh agama (*pamethakan*) mempersiapkan diri untuk mengusung kedua pusaka keluar dari istana. Azan dikumandangkan secara bersama-sama, diikuti oleh pendarasan doa. Kemudian, rombongan besar disusun dan berjalan keluar dari keraton dengan membawa bendera-bendera suci. Di luar, ribuan orang Jawa sudah menanti. Kalau orang berpikir bahwa prosedur ini dalam beberapa aspek sepenuhnya bersifat Islami, perlu dicatat di sini bahwa tahapan selanjutnya adalah memberikan persembahan atau sesaji kepada *waringin kurung*, pohon beringin berpagar di alun-alun utara keraton Yogyakarta yang (hingga kini) dipercaya memiliki kekuatan supernatural. Sesaji yang dipersembahkan berupa kerbau albino (*kebo bule*) berjenis kelamin betina, tempurung berbagai jenis kura-kura, dan semacamnya. Rombongan tersebut—yang terdiri dari para pemuka agama, tentara, dan kaum bangsawan dipimpin oleh *pangulu* (kepala urusan keagamaan keraton) yang menaiki kuda—dan ribuan masyarakat yang hadir kemudian berjalan kaki mengelilingi kota Yogyakarta, berhenti di sembilan titik yang sudah ditentukan sebelumnya untuk berdoa. Pada pukul 5 pagi, pusaka-pusaka yang diarak dikembalikan ke istana, di mana Sultan yang berjaga sepanjang malam menanti. *Pangulu* kemudian memimpin dan mengawasi penyembelihan hewan kurban di alun-alun utara.

---

[53]Tentang peristiwa pada 1876, silakan lihat Ricklefs, *Polarising Javanese*, hlm. 137.

Tetapi, Yogyakarta tahun 1930-an tidak sama dengan Yogyakarta dasawarsa 1830-an. Kota tersebut kini merupakan pusat Muhammadiyah dan arak-arakan pusaka suci semacam itu dipastikan akan mengundang kontroversi. Soedjana Tirtakoesoema melaporkan bahwa "sekelompok kalangan religius ortodoks [di sini berarti Modernis] berpendapat bahwa orang mesti meninggalkan praktik lama ini dan sepenuhnya mengandalkan ilmu kedokteran untuk mengobati penyakit, sembari tetap mengimani ajaran-ajaran Islam." Yang lain menyatakan keberatannya dengan mengatakan bahwa berkumpulnya ribuan orang pada waktu yang bersamaan sebenarnya justru meningkatkan risiko penyebaran infeksi. Namun demikian, "Seseorang yang berpikiran liberal ... yang berasal dari kalangan religius lama [merujuk pada kaum Tradisionalis] berpandangan bahwa arak-arakan semacam itu tetap memiliki karakter religius hingga kadar tertentu. Lagi pula, seorang Sultan yang saleh (dia menyebut Sultan Agung) mendapatkan bendera tersebut dari Mekkah dan di beberapa titik selama perarakan azan dikumandangkan dan doa pun diucapkan."[54] Di dalam perbedaan pendapat ini, kita dapat menyaksikan ketegangan yang terus berlangsung antara para pengikut Islam Tradisionalis dan kalangan Sintesis Mistik Jawa lama di satu sisi dan mereka yang menganut pandangan Islam Modernis di sisi lain.

Betapa pun tak nyamannya kaum religius murni terhadap beberapa praktik dalam tradisi Jawa lama, kehidupan ritual istana tetap dipertahankan untuk menjaga kelangsungan tradisi-tradisi yang menghidupkan Sintesis Mistik Jawa sekaligus untuk membangkitkan ketertarikan dan rasa takjub dari masyarakat. Istana hingga kini masih melaksanakan ritual *labuhan* (pemberian persembahan) kepada roh-roh dari Gunung Merapi, Gunung

[54]Soedjana Tirtakoesoema, "De ommegang met den Kangdjeng Kjahi Toenggoel Woeloeng te Jogjakarta, Donderdag-Vrijdag 21/22 Januari 1932 (Djoemoeah-Kliwon 13 Påså, Djé 1862)", *Djåwå* vol. 12 (1932), hlm. 41–9.

Lawu dan Laut Selatan. Di Surakarta, persembahan atau sesaji dilakukan—sampai sekarang—di sebuah situs yang disakralkan bagi dewi pra-Islam, yaitu Dewi Durga, di hutan Krendawahana di utara Surakarta.[55] Baik di Surakarta maupun Yogyakarta, tari *bedhaya* yang dipandang suci dipertunjukkan (hingga hari ini) untuk mengundang hadirnya Ratu Kidul.

Ilustrasi 7 Tari *bedhaya* di keraton Yogyakarta yang dianggap sakral, 1969

Terlepas dari kenyataan bahwa masyarakat Jawa pada masa itu masih menderita dari kebutahurufan dan kemiskinan yang amat sangat, di tingkat desa terdapat banyak orang Jawa yang dengan sungguh-sungguh menghayati apa yang mereka pahami sebagai Islam yang benar. Bahkan, kalangan *abangan* akan berpaling kepada sesama warga desa yang mereka pandang lebih saleh untuk memimpin ritual-ritual penting dalam hidup. Kiai Haji Saifuddin Zuhri, seorang pemimpin NU yang pernah menjabat Menteri Agama Indonesia (1962-7), mengenang masa muda-

[55]Mengenai ritual di Krendawahana, silakan lihat Stephen C. Headley, *Durga's mosque: Cosmology, conversion and community in Central Javanese Islam* (Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2004), khususnya hlm. 227-30.

nya pada periode sebelum Perang Dunia Kedua. Oleh orangtuanya, Saifuddin Zuhri muda dikirim ke sebuah pondok pesantren kecil di Karangsari (Banyumas) yang dipimpin oleh Kiai Dimiati, seorang kerabat. Di sana Saifuddin Zuhri mengamati kehidupan sederhana petani desa. Mereka miskin secara harta dunia, kenangnya, tetapi kaya secara karakter dan moral. Walaupun buta huruf dalam abjad romawi, mereka dapat membaca dan, beberapa di antaranya, menulis dalam abjad Arab. Mereka menghabiskan waktu dengan mendaraskan Alquran dan sangat tegas dalam menjalankan apa yang diperbolehkan agama (halal) dan yang dilarang (haram). Pada khotbah Salat Jumat dan di pengajian-pengajian yang digelar Kiai Dimiati, mereka mendengarkan dengan penuh perhatian, berbangga hati bahwa ada seorang kiai tinggal di desa mereka hingga mereka mendapatkan tuntunannya. Demikianlah ingatan masa lalu Saifuddin Zuhri.[56]

Memoar Saifuddin Zuhri mengingatkan kita bahwa masyarakat pedesaan di Jawa pada dasawarsa 1930-an kadang memiliki koneksi dengan para pemimpin yang lebih terdidik. Tetapi, koneksi dengan organisasi-organisasi politik nasionalis jarang ditemui. Rezim kolonial Belanda dan strukturnya yang opresif mengamati hal tersebut dengan amat ketat. Hubungan dengan keraton dan kadang dengan kalangan elite keraton masih dimungkinkan, namun ini hanya berlaku dalam keadaan-keadaan tertentu di dalam *Vorstenlanden*. Secara lebih umum, jaringan informal yang ekstensif serta organisasi-organisasi besar yang berkaitan dengan Islam-lah yang membangun jembatan semacam itu. Karenanya,

[56]Saifuddin Zuhri, *Berangkat dari pesantren* (Jakarta: Gunung Agung, 1987), hlm. 40, 42. Untuk biografi Saifuddin Zuhri dan para Menteri Agama Indonesia yang lain, silakan lihat Azyumardi Azra dan Saiful Umam (peny.), *Menteri-menteri Agama RI: Biografi sosial-politik* (Seri Khusus INIS Biografi Sosial-Politik 1. Jakarta: Indonesia-Netherlands Cooperation in Islamic Studies [INIS], Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat [PPIM], Badan Litbang Agama Departemen Agama RI, 1998); biografi Saifuddin dapat dibaca di hlm. 201-41.

kini kita akan memalingkan perhatian kita pada jaringan dan organisasi semacam itu.

Islam di Jawa: Reformasi, Tradisi Lokal dan Mistisisme

Hingga tingkatan tertentu, Muhammadiyah memegang inisiatif di kalangan umat Islam di Jawa pada dasawarsa 1930-an. Muhammadiyah pulalah yang mengamati praktik religius masyarakat Jawa kontemporer dan menilai bahwa banyak hal darinya yang perlu direformasi. Tetapi, kita akan keliru bila melihat hal ini semata-mata sebagai serangan kaum reformis terhadap berbagai praktik religius dan takhayul kaum abangan. Sasaran Muhammadiyah sering kali adalah pemahaman akan Islam sebagaimana ditemukan dalam komunitas santri atau umat Muslim yang saleh. Muhammadiyah—meminjam frasa yang digunakan oleh Azyumardi Azra[57]—"menjaga iman umat", dan kaum abangan, menurut standar Muhammadiyah, jauh tertinggal di belakang sehingga mereka nyaris tidak bisa digolongkan sebagai umat.

Oleh G.F. Pijper (1893-1988), seorang pakar tentang Islam dari Belanda yang pernah menjadi Penasihat untuk Urusan Pribumi bagi pemerintah kolonial, Muhammadiyah dipandang sebagai sebuah "serangan balasan terhadap upaya-upaya Kristenisasi oleh kaum Protestan dan Katolik".[58] Hal tersebut tentunya merupakan salah satu inspirasi terbesar bagi organisasi Muhammadiyah, tetapi berbagai aktivitasnya juga diarahkan pada praktik-praktik religius lokal yang dianggap olehnya sebagai *bid'a* (bidah), pemahaman baru yang tidak sah menurut huhum Islam. Pada

[57]Ayzumardi Azra, "Guarding the faith of the *ummah*: Religio-intellectual journey of Mohammad Rasjidi", *SI* vol. 1 (1994), no. 2, hlm. 87–119.

[58]G.F. Pijper, "Lailat al-Nisf min Sha'ban op Java", *TBG* vol. 73 (1933), hlm. 424.

dasawarsa 1930-an, kepemimpinan Muhammadiyah di tingkat nasional lebih banyak yang berada di tangan orang-orang Minangkabau dari Sumatra daripada orang-orang Jawa. Para pemimpin asal Minangkabau ini cenderung lebih tidak toleran terhadap berbagai praktik idiosinkratik yang secara lokal dianggap sebagai hal yang saleh dalam Islam.[59] Namun demikian, terdapat juga beberapa pemimpin Muhammadiyah asal Jawa yang bersikap keras terhadap praktik-praktik lokal yang dipandangnya tidak sejalan dengan Islam. Salah satunya yang paling terkenal adalah Muhammad Rasjidi (1915–2001).

Kisah hidup Rasjidi adalah contoh dari transisi budaya dan religius yang dialami oleh banyak orang Jawa pada abad ke-20.[60] Rasjidi dilahirkan di sebuah keluarga *abangan* di Kota Gede, tetapi ayahnya memiliki perhatian yang cukup besar kepada Islam hingga ia mendorong anak-anaknya untuk belajar membaca Alquran. Seiring bertambahnya umur, ayah Rasyidi menjadi semakin saleh dan mulai rajin bersembahyang. Menjelang kematiannya, dia menyerahkan uang kepada orang lain untuk pergi beribadah haji atas namanya. Lingkungan budaya Rasjidi muda, dalam banyak hal, lebih ditandai oleh tradisi Jawa daripada tradisi Islam yang saleh. Dia dapat membaca naskah yang ditulis dalam huruf Jawa, menyanyikan tembang-tembang Jawa serta menikah dengan mengenakan pakaian tradisional Jawa. Namun, ayah Rasjidi mengirimkannya ke sebuah sekolah dasar Muhammadiyah dan transisinya menjadi seorang pemimpin Islam Modernis dimulai. Dia melanjutkan pendidikannya di sekolah guru yang juga dikelola oleh Muhammadiyah. Ketika mengetahui bahwa sebuah sekolah agama baru dibuka di Lawang (Jawa Timur) oleh tokoh berasal Sudan, Ahmad Surkati (1872-1943), pemimpin organisasi Modernis Arab Al-Irsyad (didirikan pada 1915), Rasjidi

[59]Ahmad Najib Burhani, "The Muhammadiyah's attitude to Javanese culture in 1912-30: Appreciation and tension" (Tesis Magister, Leiden University, 2004).

[60]Laporan berikut didasarkan pada Azra, "Guarding the faith", hlm. 89-96.

mengirimkan lamaran dan diterima sebagai seorang siswanya. Pada 1931, dia berangkat menuju Kairo untuk melanjutkan studinya. Alih-alih belajar di universitas yang terkemuka di Mesir, Al-Azhar, yang menurutnya terlalu tradisional, Rasjidi masuk ke Universitas Kairo. Dia juga bertemu dan mengikuti kelas privat dengan Sayyid Qutb (1906–66), yang kemudian menjadi salah satu pemikir Islam radikal yang paling terkenal dan pemimpin Persaudaraan Muslim (Ikhwanul Muslimin) hingga eksekusinya oleh pemerintah Gamal Abdel Nasser.[61]

Walaupun Rasjidi bisa menunjukkan toleransi hingga kadar tertentu terhadap praktik-praktik *abangan*—seperti halnya para pemimpin Muhammadiyah lain yang memiliki later belakang Jawa, dengan salah satunya yang paling terkenal adalah pendiri Muhammadiyah sendiri, Kiai Haji Ahmad Dahlan—ia benar-benar tidak bisa menerima apa yang dianggapnya sebagai praktik yang terbelakang dan bodoh di antara kaum *santri* Jawa. Dalam disertasi doktoral yang dipertahankannya di Sorbonne pada 1956, Rasjidi menulis sesuatu yang mengolok-olok fatwa yang dikeluarkan oleh Nahdlatul Ulama pada dasawarsa 1930-an, seperti pernyataan bahwa produksi foto adalah haram. Sebuah fatwa NU yang lain juga menyatakan bahwa pembelian yang dilakukan sembari memakai kacamata dianggap tidak sah dalam hukum Islam, dengan alasan bahwa pemakaian kacamata mendistorsi pandangan mata.[62] Menurut Rasjidi, ini tak lain dan tak bukan adalah kebodohan.

[61]Salah satu dari banyak tulisan mengenai kelompok Persaudaraan Muslim di Mesir adalah buah karya John O. Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and Sudan", dalam Martin E. Marty dan R. Scott Appelby (peny.), *Fundamentalism Observed* (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1991), hlm. 360-74.

[62]Disertasi ini tidak dipublikasikan sampai 20 tahun kemudian: H.M. Rasjidi, *Documents pour servir* à *l'histoire de l'Islam* à Java (Paris: Ecole Français d'Extrême-Orient, 1977), hlm. 195, 199.

Namun demikian, NU pun memperjuangkan sesuatu yang dapat kita anggap sebagai cukup modern hingga tataran tertentu. Seperti halnya Muhammadiyah, NU tidak mempermasalahkan apabila khotbah dalam Salat Jumat diberikan dalam bahasa daerah alih-alih dalam bahasa Arab.[63] Secara khusus, NU berkeberatan dengan peran penghulu yang ditunjuk oleh pemerintah. Orang-orang ini merupakan birokrat pemerintah dan, pada saat yang sama, pemimpin religius. Menjalankan peran keduanya dengan seimbang adalah sesuatu yang amat sulit. Dalam banyak kasus, mereka ini tidak dipandang dan diakui sebagai kaum yang memiliki pengetahuan religius yang mumpuni.[64] Dalam hal ini, para kiai NU mesti bersaing dengan mereka untuk menjadi pemimpin dan menyebarkan pengaruh di antara masyarakat Jawa. Sepanjang dasawarsa 1930-an, NU terus mendorong diadakannya sistem ujian untuk menjadi penghulu yang dijalankan oleh pemerintah, namun tanpa hasil.[65] Mirip dengan hal itu, dalam Kongres NU tahun 1935, diputuskan bahwa jikalau pemerintah tidak bersedia menciptakan sebuah institusi untuk melatih para hakim peradilan Islam secara memadai—peran yang sejauh itu dijalankan oleh penghulu—NU merasa berkewajiban untuk melakukannya sendiri.[66] Persaingan ini belum akan selesai hingga masa pendudukan Jepang dan kemenangan Revolusi Indonesia setelahnya menegaskan dominasi para kiai dari aliran Islam Tradisionalis serta menyingkirkan pemerintah kolonial yang kafir yang mendukung otoritas para penghulu.

---

[63]Muhammad Hisyam, *Caught between three fires: The Javanese pangulu under the Dutch colonial administration 1882–1942* (Jakarta: INIS, 2001), hlm. 177–80.

[64]Mengenai peran penghulu secara umum dari akhir abad kesembilan belas hingga 1942, silakan lihat ibid.

[65]G.F. Pijper, *Studiën over de geschiedenis van de Islam in Indonesia, 1900–1950* (Leiden: E.J. Brill, 1977), hlm. 89.

[66]Rasjidi, *Documents*, hlm. 192. Ulasan yang lebih umum mengenai persaingan untuk menjadi pemimpin antara para kiai dan penghulu pada dasawarsa 1930an dapat dibaca di Hisyam, *Caught between three fires*, hlm. 182–9.

Sebagaimana kaum Modernis tidak mendukung arak-arakan pusaka kerajaan untuk mengusir wabah penyakit, seperti telah dibahas di atas, kaum NU Tradisionalis juga mengecam praktik yang secara luas dilakukan umat pada pertengahan bulan Sya'ban (di Jawa juga sering disebut bulan Ruwah).[67] Ada beragam keyakinan yang mengaitkan pertengahan bulan ini dengan nasib, kematian dan orang yang telah meninggal dunia. Ini adalah waktunya untuk takut pada roh-roh yang bergentayangan dan untuk mencari perlindungan supernatural melalui praktik-praktik komunal tertentu. Secara luas, malam ini (hingga kini) diyakini sebagai malam keramat di dunia Islam,[68] termasuk Mekkah, yang pada waktu itu berada di bawah kekuasaan kaum Wahhabi. Namun demikian, pemimpin Al-Irsyad, yakni Surkati, menyatakan bahwa tradisi-tradisi Profetis (*Hadis*) yang mendukung praktik dan keyakinan semacam ini lemah. Surat kabar Modernis yang digawangi oleh kaum Muhammadiyah di Yogyakarta, *Bintang Islam*, juga menolak mentah-mentah praktik dan keyakinan ini pada 1930. Apa yang disebut Pijper "kaum ortodoks yang tercerahkan", yang di atas segalanya direpresentasikan oleh Muhammadiyah, berusaha untuk menstigmatisasi semua tradisi yang terkait dengan praktik dan keyakinan pada pertengahan bulan Sya'ban sebagai heterodoksi.

Namun, praktik dan keyakinan ini sudah tertanam dalam. Di Cirebon, kaum beriman akan mendaraskan Quran pada tengah

[67]Catatan menyangkut kontroversi ini didasarkan pada Pijper, "Lailat", hlm. 405, 417-25.

[68]Silakan baca artikel mengenai Sha'ban yang ditulis oleh A.J. Wensinck di dalam P. Bearman, dkk. (peny.), *Encyclopedia of Islam* (edisi ke-2; 13 vol; Leiden: E.J. Brill; London: Luzac & Co, 1960-2008), vol. 9, hlm. 154. Wensinck menulis, antara lain, bahwa "menurut keyakinan popular, pada malam menjelang tanggal 15, pohon kehidupan yang di daun-daunnya tertuliskan nama-nama orang yang hidup bergoyang. Nama-nama yang daunnya gugur menunjukkan siapa yang akan meninggal dunia pada tahun selanjutnya. ... Diyakini bahwa pada malam itu Tuhan turun ke langit paling bawah; dari sana, Dia memanggil manusia untuk mengaruniakan kepada mereka pengampunan dari dosa."

malam menjelang tanggal 15 Sya'ban. Dipercayai bahwa pada waktu itu arwah-arwah orang yang telah meninggal dunia dipanggil dari kubur mereka sehingga mulai dari malam itu, di sepanjang bulan puasa setelahnya dan hingga tanggal satu bulan Syawal, tidak ada gunanya datang dan mengunjungi makam untuk berkomunikasi dengan leluhur, karena kubur-kubur tersebut kosong. Alih-alih, yang sebaiknya orang lakukan adalah membersihkan makam sebagai persiapan bagi kembalinya roh-roh nenek-moyang. Di Banyumas selatan, "baik kaum yang religius maupun yang tidak religius" (baca: kaum santri dan abangan) merayakan peristiwa yang sama. Sementara para santri berkumpul di masjid untuk berdoa memohon kemurahan hati, pengampunan dan perlindungan ilahi dari segala yang jahat, kaum abangan memahami saat ini sebagai masa ketika Tuhan menggenapi seluruh harapan manusia, sehingga waktu ini adalah waktu untuk bersukaria. Secara khusus, air diyakini memiliki kaitan dengan peristiwa ini, sehingga mandi bersama di beberapa (umumnya tujuh) tempat pemandian khusus sering kali menjadi bagian dari perayaan. Warung dan pasar pun dibanjiri oleh mereka yang merayakannya.

Di Kediri dan Bojonegoro, sebaliknya, Pijper melaporkan bahwa kaum abangan tidak ambil pusing mengenai hal ini. Hanya kaum "yang matang secara religius" yang merayakan peristiwa malam tersebut. Setiap kali kaum abangan terlibat di dalam perayaan ini, yang terjadi bukan hanya gagasan-gagasan pra-Islam merasuk ke dalam acara, "tetapi di sana-sini juga membuat perayaan tersebut memperoleh warna duniawinya, sehingga yang muncul adalah semacam festival rakyat." Di Semarang, Kedu dan *Vorstenlanden*, kaum yang saleh biasanya berjaga sepanjang malam dan berpuasa. Di Surakarta, terdapat komitmen yang kuat terhadap apa yang di sana disebut *separo* (setengah, maksudnya setengah jalan di bulan Sya'ban) di antara "kalangan

ortodoks lama", yakni kaum santri Tradisionalis yang mengikuti gaya beribadah NU alih-alih versi Muhammadiyah yang Modernis. Sekolah Manba' al-'Ulum di Surakarta, yang didirikan atas perintah Pakubuwana X pada 1905 dan merupakan sekolah Islam modern pertama di Jawa,[69] diliburkan pada tanggal 15 Sya'ban. Sementara itu, sekolah-sekolah Muhammadiyah tetap masuk. Di Yogyakarta, rasa kesopanan di antara kaum bangsawan membuat mereka enggan bergabung dengan rakyat jelata dalam tradisi mandi bersama, alih-alih mereka mengutus para pelayan mereka untuk mengambil air dari ketujuh sumur yang secara tradisional dijadikan tempat perayaan ini. Di ujung paling timur tanah Jawa, di mana "kaum yang masih sederhana dan saleh" hidup, Pijper melaporkan bahwa "Islam di kawasan ini belumlah tua dan pemahaman akan iman masih sangat terbatas," tetapi sebagian besar anggota masyarakat Jawa, Madura dan "Osing" (penduduk lokal daerah tersebut) menganggap malam tanggal 15 Sya'ban sakral.

Demikianlah, pendukung reformasi Islam Modernis menghadapi beragam tantangan yang luar biasa berat dalam mereformasi masyarakat Jawa. Karena rendahnya tingkat melek huruf, kesulitan hidup yang berat, dan keyakinan pada segala jenis kekuatan spiritual yang terus berlangsung—biasanya terkait dengan kekuatan-kekuatan gaib yang dipercayai oleh masyarakat asli dan siklus agrikultural, tetapi kadang mendapat inspirasi dari Islam—tidaklah mengejutkan kiranya bahwa pengaruh Muhammadiyah serta kelompok-kelompok serupa hanya terasakan di wilayah perkotaan.

Kaum pengusung reformasi Islam juga tidak memegang monopoli pengaruh di wilayah perkotaan, sebab di sana pun mereka mendapat tantangan dari berbagai gagasan dan organisasi lain, seperti sekolah-sekolah milik Taman Siswa. Taman Siswa

[69]Lihat Hisyam, *Caught between three fires*, hlm. 141–6.

berusaha menghasilkan suatu gaya pendidikan dan intelektual modern yang secara khusus berakar pada budaya Jawa, dan secara khusus pada budaya Jawa yang "tinggi": dunia wayang, gamelan dan tarian klasik. Pada 1935, pendiri Taman Siswa, Ki Hadjar Dewantara (1889-1959), berbicara mengenai pendidikan nasional dan peran Taman Siswa. Dia menjabarkan bahwa, menurutnya, inti dari persoalan budaya atau nasional adalah mengenai identitas Jawa di satu sisi dan Belanda di sisi lain. Ki Hadjar Dewantara mengabaikan Islam dan kaum elite Islam: baginya, mereka tidak menawarkan alternatif ketiga. Dia mengkritik anggota kaum bangsawan (*priayi*) yang tertarik pada cara-cara dan gaya hidup Belanda.

> Ketidakpuasan telah ... menimpa kita, dan lebih buruk lagi: perlahan namun pasti, kita telah menjadi terasing dari masyarakat dan lingkungan kita sendiri. ... Karena kompleks rendah diri yang luar biasa akut yang kita peroleh dari pengalaman kita dengan pemerintah, dengan mudahnya kita jadi terpuaskan oleh apa saja, walau kecil sekalipun, yang berbau Belanda. ...[70]

Pada 1941, Dewantara menyampaikan pidato lain yang secara khusus diarahkan kepada Islam dan, mengingat tempatnya, jelas menolak pemahaman yang sempit akan agama tersebut. Dia berbicara di hadapan anggota gerakan Ahmadiyyah, sebuah gerakan yang berpusat di Lahore, yang waktu itu mengadakan pertemuan di Yogyakarta. Ahmadiyyah sendiri merupakan sebuah perkembangan idiosinkratik dalam Islam, agak mirip dengan Mormonisme dalam Kekristenan, mengingat pendirinya, yakni Mirza Ghulam Ahmad dari Punjab (1839–1908), mengklaim

[70]Ki Hadjar Dewantara, "Some aspects of national education and Taman Siswa Institute at Jogjakarta", *Indonesia* no. 4 (Okt. 1967), hlm. 150–68. Lebih jauh didiskusikan di dalam Ricklefs, *Polarising Javanese society*, hlm. 224–5.

bahwa dia mendapat perwahyuan ilahi.[71] Setengah abad kemudian, Ahmadiyah akan dinyatakan sebagai ajaran sesat oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI), perhimpunan ulama bentukan pemerintah. Tetapi sebelum dasawarsa 1930-an, Ahmadiyah masih merupakan hal yang relatif baru di Indonesia dan belum menjadi subjek penolakan semacam itu. Di Jawa sebagaimana halnya di tempat-tempat lain, kaum Ahmadiyah dihormati karena komitmen mereka pada pendidikan dan intelektualisme.[72]

Dalam pertemuan kelompok Ahmadiyah di Yogyakarta pada 1941, Ki Hadjar Dewantara secara lugas berbicara tentang "Islam dan budaya". Komentar yang dia lontarkan kiranya tidak akan disambut dengan senang hati oleh banyak pemimpin Islam pada waktu itu. Berbicara dalam bahasa Indonesia sambil melemparkan beberapa kata dalam bahasa Belanda untuk menjelaskan berbagai konsep serta untuk menegaskan pendirian intelektualnya, Dewantara menyatakan,

> Meskipun pada dasarnya semua agama itu sama, karena adanya "*stelsel*" atau bentuk-bentukan tertentu, maka lama-kelamaan kepercayaan batin (*religi*) itu lalu menjadi agama yang teratur (*godsdienst*). Dan oleh karenanya lama-kelamaan timbul peraturan-peraturan khusus yang membedakan agama yang satu dengan yang lain. ... Malah dalam satu agama pun seringkali ada per-

---

[71]Cabang Lahore dari gerakan Ahmadiyah memandang Mirza Ghulam Ahmad sebagai seorang pembaru Islam, bukan nabi baru. Cabang Ahmadiyah yang lain—Qadian—melihatnya sebagai seorang nabi baru, sebuah gagasan yang jelas-jelas bersifat bidah dalam pengertian Islam konvensional. Lihat Wilfred Cantwell Smith, "Ahmadiyya", dalam *Encyclopedia of Islam* (edisi ke-2), vol. 1, hlm. 301. Kisah selanjutnya dari gerakan Ahmadiyah di Jawa dibahas pada waktunya nanti di dalam buku ini (silakan lihat bagian indeks untuk halaman-halaman yang relevan). Sejarah gerakan ini di Indonesia menjadi subjek kajian buku Iskandar Zulkarnain, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2005).

[72]Ahmadiyah baru masuk Jawa pada pertengahan 1920-an dan belum membangun masjid mereka sendiri hingga 1930-an. Sebagai bagian dari aktivitas intelektualnya, para pengikut Ahmadiyah menerjemahkan Alquran ke dalam bahasa Belanda dan Indonesia.

bedaan-perbedaan paham, hingga menimbulkan adanya "*sekten*" atau aliran-aliran. ...

Begitulah kebudayaan Islam itu tidak murni, akan tetapi bercampur dengan kebudayaan Arab, India, Persia , Sumatra, Jawa, demikianlah seterusnya; dan jangan pula dilupakan, bahwa pengaruh dari masyarakat itu amat kuat, begitu juga dengan keadaan zamannya, sehingga sifat ke-Islaman di suatu negeri pada zaman dulu sungguhlah berbeda dengan sifatnya pada zaman sekarang. ...

Ini berarti:

a. bahwa kebudayaan Islam itu senantiasa bersifat "Kebudayaan Rakyat", bukan "Kebudayaan Kraton" sebagai kebudayaan Jawa hingga kini misalnya; zaman sekarang "kebudayaan Kraton" di tanah Jawa itu mulai akan berkembang menjadi "Kebudayaan Rakyat".
b. Bahwa kebudayaan Islam itu pada umumnya selalu mengenai hidup keagamaan, hidup kemasyarakatan, dan hidup kenegaraan; jadi tentang kesenian misalnya, kurang atau tidak diperhatikan. ...

Karena datangnya agama Islam di negeri kita itu langsung melalui Persia dan India, maka Islam di tanah Jawa itu dengan sendiri bersifat percampuran dari macam-macam pengaruh keagamaan dan kemasyarakant dari daerah-daerah tersebut ....[73]

Demikianlah, pandangan Ki Hadjar Dewantara mewakili pandangan relativistis yang memahami agama secara umum dan Islam secara khusus sebagai entitas yang tak bisa lepas dari budaya dan historisnya. Gagasan ini akan terasakan gemanya di kalangan masyarakat Jawa yang masih menjunjung Sintesis Mistik dan di antara mereka yang tidak merasa nyaman dengan fundamentalisme yang ada di dalam keyakinan atau iman mana pun. Tetapi, bagi kaum pengusung reformasi Islam yang lebih

[73]Aslinya dipublikasikan di dalam *Pusara*, Mei 1941. Dicetak ulang di dalam Ki Hadjar Dewantara, *Karya*, vol. 2: *Kebudayaan* (Yogyakarta: Majelis Luhur Persatuan Tamansiswa, 1994), hlm. 40–3.

puritan, pandangan semacam ini tidak akan diterima sama sekali. Sulit untuk memercayai bahwa Ahmad Surkati, banyak pemimpin Muhammadiyah, atau kalangan aktivis Persatuan Islam[74] akan dengan senang hati menerima pandangan semacam ini. Sayangnya, versi yang dipublikasikan dari perbincangan ini tidak memberikan indikasi apa pun mengenai apa yang kiranya dipikirkan oleh kaum Ahmadiyah terkait hal tersebut.

Islam di Jawa masih banyak dipengaruhi oleh mistisisme dan dalam hal ini pun ada beragam kontroversi pada dasawarsa 1930-an. Di Jawa, para kiai Tradisionalis yang merupakan pengikut aliran atau mazhab Syafi'i dan anggota NU juga merupakan pendukung dan pemimpin mistisisme Islam. Berbagai tarekat (dari kata *tariqa* dalam bahasa Arab, secara harfiah berarti "cara" atau "jalan") paling tidak hingga kadar tertentu dan secara inheren bersaing satu sama lain untuk mendapatkan pengikut serta menunjukkan keunggulan pemahaman dan praktik-praktik devosional (*wirid*, atau *wird* dalam bahasa Arab) mereka sendiri. Tareket terbesar pada periode ini masihlah tarekat Naqsyabandiyah (dari cabang Khalidiyah), Qadiriyah, tarekat khusus Indonesia bernama Qadiriyah wa Naqsyabandiyah, Khalwatiyah, Syadyiliyah, dan Syattariyah.[75] Namun demikian, pada dasawarsa 1930-an kontroversi terbesarnya terkait dengan tarekat yang baru muncul, Tijaniyah, yang memprovokasi konflik dengan kalangan NU.

---

[74]Persatuan Islam didirikan di Bandung pada 1923 dan merupakan salah satu organisasi Islam Modernis yang paling puritan. Pemimpin tertingginya pada masa itu adalah A. Hassan (lahir 1887), seorang Tamil kelahiran Singapura yang beribukan perempuan Jawa. Secara konvensional, nama organisasi ini sering disingkat menjadi "Persis", menyitir dari kata dalam bahasa Belanda, *precies* (presisi, ketepatan). Hassan mendirikan sebuah pesantren di Bandung pada 1936, tetapi kemudian memindahkannya ke Bangil di Jawa Timur ketika dia pindah ke sana pada 1940. Silakan lihat Howard M. Federspiel, *Islam and ideology in the emerging Indonesian state: The Persatuan Islam (PERSIS), 1923 to 1957* (Leiden, dll.: Brill, 2001); Deliar Noer, *The Modernist Muslim movement in Indonesia, 1900–1942* (Singapura, dll.: Oxford University Press, 1973), hlm. 85–92.

[75]Mengenai hal ini, silakan lihat Ricklefs, *Polarising Javanese society,* hlm. 74–8.

Tijaniyah kontroversial karena beberapa alasan.[76] Semua tarekat sufi harus memiliki suatu genealogi spiritual yang jelas (silsilah, dari kata *silsila* dalam bahasa Arab, secara harfiah berarti "rantai") yang menghubungkan pemimpin tarekat itu saat ini dalam garis yang lurus dengan pendiri tarekat dan, karenanya, dengan Nabi Muhammad SAW sendiri. Dengan demikian, autentitas ajaran dan praktik religiusnya dapat dikonfirmasi. Namun, tareket Tijaniyah tampaknya tidak memiliki genealogi yang konvensional semacam itu. Pendirinya adalah Ahmad bin Muhammad al-Tijani (1738-1815) dari Aljazair, yang diceritakan berjumpa dengan Nabi Muhammad SAW ketika dia berada dalam keadaan sadar sepenuhnya, pertama pada 1782 yang diikuti oleh pertemuan-pertemuan lain, dan menerima dari sang Nabi ajaran dan praktik tarekat yang lalu dia dirikan. Tambahan pula, praktik-praktik dalam tareket Tijaniyah lebih sederhana dibandingkan dengan yang ada di tarekat-tarekat lain—walaupun jumlah litaninya dirasa terlalu panjang oleh banyak orang—dan praktik-praktik tersebut menjanjikan surga bagi setiap orang yang melaksanakan wiridnya hingga meninggal dunia, sekalian dengan orangtua, pasangan dan anak-anak mereka. Tijaniyah menyatakan bahwa aliran mereka lebih baik daripada semua tarekat lain. Dengan gagasan-gagasan semacam itu, Tijaniyah menarik peminat dalam jumlah besar.

Pada 1928, Tijaniyah mulai menyebar di Jawa. Seorang kiai *sepuh* atau senior dari Cirebon, Kiai Madrais (Muhammad Rais), mulai menyebarluaskannya setelah diperkenalkan pada ajaran dan praktik tarekat ini oleh seorang cendekiawan Arab 'Ali bin 'Abdallah al-Tayyib al-Azhari. Pada sekitar waktu yang sama, Kiai

---

[76]Catatan berikut diambil dari G.F. Pijper, *Fragmenta Islamica: Studi*ën over het Islamisme in Nederlandsch-Indië (Leiden: E.J. Brill, 1934), hlm. 97–121. Lihat juga Martin van Bruinessen, "Controversies and polemics involving the Sufi orders in twentieth-century Indonesia", dalam F. de Jong dan B. Radtke (peny.), *Islamic mysticism contested: Thirteen centuries of controversies and polemics* (Leiden: E.J. Brill, 1999), hlm. 705–28.

Anas yang masih tergolong muda namun berpengaruh dari pesantren Buntet di Cirebon juga mulai mengajarkan Tijaniyah sekembalinya dari Arab. Sejak saat itu, tarekat Tijaniyah menyebar dengan cepat di Jawa Barat dan di sepanjang pantai utara Jawa, dengan Buntet sebagai pusatnya. Eksklusivitas Tijaniyah menjadi persoalan besar. Para pengikutnya dilarang mengikuti tarekat lain, sehingga pertumbuhan Tijaniyah mengakibatkan tarekat lain mengalami kemunduran. Para syekh dari tarekat-tarekat lain menolak Tijaniyah. Mereka menganggapnya sebagai apa yang paling buruk bagi kaum Islam non-Modernis di Jawa pada masa ini: mereka menyebut Tijaniyah sebagai aliran Wahhabi. Para penentang Tijaniyah tidak menuduh tarekat ini sebagai pengusung praktik-praktik Wahhabi dari Arab Saudi dalam artian yang sesungguhnya.[77] Alih-alih, "Wahhabi" digunakan di sini sebagai ejekan atau olok-olok untuk semua gerakan reformasi yang menolak otoritas mazhab Syafi'i yang telah diterima secara tradisional dan tarekat-tarekat Sufi yang sudah mapan. Dalam pengertian ini sajalah Tijaniyah dipandang sebagai inovasi "Wahhabi". Para pembela Tijaniyah membalas dengan menjelaskan keunggulan serta autentitas ajaran-ajarannya.

Pada 1931, pertemuan tahunan NU berlangsung di Cirebon dan salah satu topik bahasan utama di antara para tokoh Tradisionalisnya ini adalah ortodoksi ajaran Tijaniyah. Setelah pembahasan yang alot dan yang menghasilkan keputusan yang amat rumit sekali, NU menyimpulkan bahwa Tijaniyah merupakan tarekat yang baik dalam hal praktik-praktik devosionalnya dan berbagai ajarannya yang sejalan dengan hukum Islam (syariah) juga dipandang baik. Tetapi, ajaran-ajaran yang bertentangan dengan syariah dikembalikan kepada para pemimpin tarekat yang lebih paham dan memiliki wawasan lebih luas sejauh mereka peka terhadap penjelasan metaforisnya; sekiranya mereka

[77]Dalam kenyataannya, Arab Saudi menentang semua tarekat Sufi.

tidak peka terhadap penjelasan semacam itu dan memilih untuk menentang syariah, mereka itu dinyatakan sebagai pihak yang sesat. Atas dasar keputusan yang membingungkan ini, para pengikut Tijaniyah berani mengklaim bahwa NU telah menyatakan bahwa tarekat mereka bisa diterima. Alih-alih memadamkan kontroversi, keputusan NU tersebut, dengan demikian, justru memperbesarnya. Penentang paling vokal Tijaniyah adalah tokoh yang sangat dihormati dari Kracak, Kiai Muhammad Ismail, yang mengajarkan wirid Qadiriyah dan Naqsyabandiyah. Pada 1932, dia menerbitkan sebuah pamflet yang menyatakan bahwa Tijaniyah adalah bidah: "*Tariqa* pengikut Tijaniyah adalah bidah [inovasi yang bertentangan dengan hukum syariah], syariah mereka adalah kafir dan Realitas [*haqiqa*] mereka adalah Neraka."[78] Satu tahun kemudian, Kiai Muhammad Ismail meninggal dunia dan para penentangnya mengklaim bahwa mayatnya yang membengkak secara tidak wajar tak lain dan tak bukan adalah pertanda bahwa al-Tijani sendiri turun tangan dan membalaskan dendam padanya.

Dewasa ini, Tijaniyah dapat ditemukan di segenap penjuru Indonesia, tetapi pusat kekuatannya tetap berada di Jawa Barat, Jawa Tengah dan Jawa Timur. Pada 1980-an, Tijaniyah diterima sebagai tarekat penuh dan ortodoks oleh NU. Tetapi, bahkan pengakuan tersebut tidak lalu memadamkan munculnya beragam polemik.[79]

Bagi banyak pemimpin terpelajar dari kalangan Islam Modernis, perselisihan para Tradisionalis mengenai Tijaniyah—malahan seluruh hal yang berkaitan dengan Sufisme—adalah bukti lebih lanjut dari keterbelakangan umat Islam Indonesia. Namun demikian, versi Islam yang lebih murni, legalistik, dan intelektualistik yang tampaknya merepresentasikan gagasan ideal

---

[78]Dikutip dalam Pijper, *Fragmenta*, hlm. 119.

[79]Sri Mulyati, dkk., *Mengenal dan memahami tarekat-tarekat muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2004), hlm. 231.

yang dimiliki oleh banyak pemimpin Muhammadiyah—dan tentunya juga kelompok Persis dan Al-Irsyad—memiliki kemungkinan kecil saja untuk mendapatkan dukungan massa dalam jumlah besar di Jawa. Bahkan di antara kalangan intelektual Modernis, muncul sedikit kesadaran bahwa Sufisme dan bentuk-bentuk mistisisme asli tumbuh subur di Jawa karena mereka mampu memenuhi kebutuhan spiritual dari banyak masyarakat Jawa.

Tetapi, apa yang dapat Modernisme tawarkan untuk memenuhi kebutuhan spiritual semacam itu? Terdapat beberapa hambatan untuk hal tersebut. Sikap kaum Modernis yang mengandalkan Alquran dan Hadis sebagai landasan iman yang benar—mengalahkan beragam literatur interpretatif yang selama berabad-abad dikembangkan oleh para cendekiawan—tidak memberi ruang yang memadai bagi kaum mistik dan gagasan-gagasan mereka. Tambahan pula, rasa hormat dan loyalitas yang ditunjukkan oleh kaum Sufi kepada para pembimbing spiritual mereka, syekh mereka, merepresentasikan dua kesalahan besar dari sudut pandang kaum Modernis. Pertama, sejauh para syekh Sufi—yang di Jawa disebut kiai—diyakini oleh para pengikut mereka sebagai otoritas dalam hal iman dan praktik yang tak tergoyahkan, rasa hormat yang diberikan kepada mereka jelas-jelas bertentangan dengan petunjuk mendasar dan tak tergantikan yang hanya dapat ditemukan di dalam Alquran dan Hadis. Kedua, dalam persaingan untuk mendapatkan posisi pemimpin di dalam komunitas Islam, para kiai Jawa tersebut merupakan kompetitor langsung dari para pemimpin Islam Modernis yang secara intelektual lebih jlimet—dan, yang lebih buruk lagi, yang disebut lebih dulu itu memiliki pengaruh yang jauh lebih besar daripada kaum intelektual Islam Modernis di antara masyarakat Jawa. Jadi, terlepas dari permasalahan doktrin, keberadaan para

syekh atau kiai dalam Sufisme itu sendiri sudah menghadirkan persoalan mendasar bagi kebanyakan kalangan Modernis.

Pada 1937–9, sebuah kemungkinan solusi atas hubungan yang dilematis antara kaum pengusung Modernisme Islam dan Sufisme muncul, bukan dari kalangan Sufi Jawa, tetapi (yang agak mengejutkan) dari seorang intelektual Modernis asal Minangkabau—solusi yang kemudian cukup diterima luas di Jawa dan di daerah-daerah lain di Indonesia hingga tujuh dasawarsa setelah introduksi awalnya. Intelektual (dan penulis) yang dimaksud di sini adalah Haji Abdul Malik Karim Amrullah (1908-81), yang biasa dipanggil Hamka menurut huruf pertama dalam namanya. Latar belakang Hamka menarik untuk ditelisik, sebab dia putra salah seorang pemikir awal Islam Modernis dari Minangkabau, Syekh Dr. Haji Abdul Karim Amrullah (1879–45), yang lebih dikenal dengan sebutan "Haji Rasul". Selama beberapa tahun, Haji Rasul belajar di Mekkah dan, sekembalinya ke Sumatra pada awal abad ke-20, dia memainkan peranan penting dalam mereformasi pendidikan di Minangkabau, dengan mendirikan sebuah sekolah agama modern bernama *Sumatra Thawalib* (1918). Haji Rasul dikeluarkan dari sini, dari sekolah yang didirikannya sendiri pada awal 1920-an oleh para pengusung Komunisme Islam. Pada 1925, dia memperkenalkan Muhammadiyah ke Sumatra Barat dan tak butuh waktu lama untuk menjadikannya organisasi Islam terbesar di kawasan tersebut. Haji Rasul adalah seorang penulis yang subur. Di antara sasaran polemiknya adalah aliran Sufi Naqsyabandiyah. Sebagaimana dicatat oleh Taufik Abdullah, "Walaupun mengakui pentingnya tasawuf [mistisisme], [Haji Rasul] menolak bahwa aliran Naqsyabandiyah mengusung ajaran yang benar. Dia mengutuk konsep *rabita*, mediasi antara makhluk ciptaan dan Penciptanya, sebagaimana diajarkan oleh aliran tersebut."[80]

---

[80]Silakan lihat entri oleh Taufik Abdullah, "Abdul Karim Amrullah (Haji Rasul)", di dalam Gudrun Krämer, dkk. (peny.), *Encyclopedia of Islam* (edisi ke-3;

Demikianlah, Hamka yang berasal dari Sumatra memiliki latar belakang intelektualisme Islam Modernis dan keterlibatan sosial-politik yang kuat. Hamka sendiri kemudian dikenal sebagai salah seorang penulis terkemuka sekaligus ulama Modernis besar di Indonesia. Pada 1937-8, dia menjadi editor di majalah Islam *Pedoman Masyarakat* dan, menanggapi permintaan dari luar, di media tersebut dia lalu menulis sebuah catatan berseri tentang bahagia.[81] Pada 1939, artikel-artikel ini dipublikasikan ulang dalam bentuk buku yang diberi judul *Tasauf*[82] *moderen* yang masih tersedia hingga saat ini di Indonesia.[83]

Dalam *Tasauf moderen*, Hamka muda menyatakan bahwa dia tidak sedang mempresentasikan gagasan-gagasannya sendiri, tetapi alih-alih yang coba dikomunikasikannya adalah pandangan yang dilandaskan pada berbagai tulisan dari para ulama besar dari masa lalu sekaligus pada Alquran dan Hadis. Dia tidak hanya mengutip pemikir-pemikir abad pertengahan seperti al-Mawardi (974–1058), Ibnu Sina (Avicenna) (980-1037), dan al-Ghazali (1058–1111), tetapi juga para perintis Modernisme seperti Muhammad 'Abduh (1849-1905) dan Jamal ad-din al-Afghani (1838-97). Dia juga merujuk pada para pemikir Barat yang karya-karyanya dia ketahui melalui terjemahan Arab: Aristoteles dan Tolstoy. Ada banyak rahasia Islam, demikian tulis Hamka, yang layak untuk didiskusikan dan dibuka bagi orang-orang yang tidak dapat membaca Arab. "Kita beri keterangan yang modern, meskipun asalnya terdapat dari buku-buku Tasauf

---

Leiden: E.J. Brill; sedang keluar dalam bentuk bagian-bagian terpisah.

[81]Dalam bukunya yang berjudul *Perkembangan tasauf dari abad ke abad* [sic!] (Djakarta: Pustaka Islam, 1952), hlm. 129, Hamka menyatakan bahwa kata *bahagia* dalam bahasa Indonesia setara dengan kata *sa'ada* dalam bahasa Arab; mengenai spektrum makna atau arti dari kata yang disebut lebih belakangan dalam konteks filsafat Islam, silakan lihat H. Daiber, "Sa'ădă", dalam P. Bearman, dll., *Encyclopedia of Islam* (edisi ke-2), vol. 8, hlm. 657.

[82]Dari kata dalam bahasa Arab, *tasawwuf* (mistisisme).

[83]Edisi yang kini banyak dijual di Indonesia adalah Hamka, *Tasauf moderen* (Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1997).

juga. Jadi Tasauf Moderen itu, kita maksudkan ialah keterangan ilmu Tasauf yang dipermodern," tulisnya di dalam pengantar terhadap edisi pertama bukunya.[84]

Hamka menjelaskan kepada para pembacanya bahwa maksud kaum Sufi awal baik, tetapi kemudian hal-hal yang tidak dapat diterima ditambahkan: "Maksud mereka hendak memerangi hawa nafsu, dunia dan setan, tetapi kadang-kadang mereka tempuh jalan yang tidak digariskan oleh agama."[85] Tujuannya, demikian ditegaskan Hamka, adalah mengembalikan Sufisme ke maksud awalnya. Dalam pencarian akan *bahagia* dan Sufisme asli, Hamka menampilkan bab-bab mengenai 'pendapat-pendapat tentang *bahagia*,' '*bahagia* dan agama,' '*bahagia* dan utama,' 'kesehatan jiwa dan badan,' 'harta benda dan *bahagia*,' 'Qana'ah,'[86] 'Tawakkal,[87]' '*bahagia* yang dirasakan Rasulullah S.A.W,' 'hubungan redha[88] dengan keindahan alam,' 'tangga *bahagia*,' 'celaka,' dan, akhirnya, 'munajat' (doa-doa).

Perbedaan penting—atau malahan krusial—antara "Sufisme Modern" yang digagas Hamka dan Sufisme yang dipraktikkan oleh kaum mistik Jawa pada masanya adalah bahwa "Sufisme Modern" adalah mengenai spiritualitas personal dan tidak membutuhkan seorang guru atau syekh. Sufisme Modern juga tidak mensyaratkan keanggotaan pada suatu tarekat atau kelompok mistik.

---

[84]Ibid., hlm. 2–3.

[85]Ibid., hlm. 14.

[86]*Qana'ah*, atau *qana'a* dalam bahasa Arab berarti rasa syukur mesti hanya punya sedikit; lihat Geneviève Gobillot, "Zuhd," dalam P. Bearman, dkk., *Encyclopedia of Islam* (edisi ke-2), vol. 11, hlm. 559.

[87]*Tawakkal*, atau *tawakkul* dalam bahasa Arab berarti kepercayaan penuh [pada Allah]. Mengenai penggunaan dari istilah yang amat penting dalam Islam ini, silakan lihat L. Lewisohn, "Tawakkul (a.)", di dalam P. Bearman, dkk. *Encyclopedia of Islam* (edisi ke-2), vol. 10, hlm. 376.

[88]*Redha*, dari bahasa Arab *rida* berarti rasa kepuasan hati, sebuah istilah yang ditemukan dalam Sufisme; lihat Ed., "Rida" dalam ibid., vol. 8, hlm. 509.

> Dengan segala keterangan itu jelaslah maksud kita dengan buku ini. Kita namai "tasauf", ialah menuruti maksud tasauf yang asli, sabagai kata Al-Junaid[89] tadi, yaitu "Keluar dari budi pekerti yang tercela dan masuk kepada budi pekerti yang terpuji."—Dengan keterangan "modern".
>
> Kita tegakkan kembali maksud semula dari tasauf, yaitu membersihkan jiwa, mendidik, dan mempertinggi derajat budi; menekankan segala kelobaan dan kerakusan, memerangi syahwat yang terlebih dari keperluan untuk kesentosaan diri.

Tidak ada dalam penjelasan Hamka di atas bahwa tawasuf mensyaratkan ketaatan pada suatu aliran atau inisiasi oleh seorang syekh. Otoritas para syekh itulah, sumpah kesetiaan pada mereka (baiat), dan praktik-praktik ritual yang terkait dengan doa yang diulang-ulang (zikir) yang membuat kaum Modernis khawatir. Hamka mencoba meyakinkan para pembacanya bahwa mereka tetap dapat merasakan pengalaman spiritualitas mistis tanpa harus menjalankan praktik-praktik dari tarekat tertentu, yang menurutnya bersifat pra-modern.

Tasauf moderen karya Hamka dari 1937-9, karenanya, mencerminkan dua pengalaman penting di dalam Islam yang dihayati oleh orang Jawa sebagaimana terlihat pada dasawarsa 1930-an. Pertama, bagi orang Islam Jawa bahkan sesuatu semendasar seperti mistisisme tetap terbuka bagi pengaruh dan gagasan baru yang dilontarkan oleh kaum Modernis yang mendesak mereka untuk kembali ke Alquran dan Hadis sebagai cara untuk menemukan kebenaran sejati dalam Islam. Kedua, pengaruh baru yang luar biasa dampaknya dapat muncul dari belahan lain dari apa yang tak lama kemudian menjadi Republik Indonesia yang merdeka. Orang Jawa tidak pernah terisolasi dari kawasan lain di nusantara atau dunia. Tetapi, kadar keterhubungan orang Jawa dengan kelompok-kelompok masyarakat lain kini meningkat se-

[89] Abu 'l-Qasim b. Muhammad b. Al-Junayd (meninggal 910) adalah pendukung utama dari apa yang dikenal sebagai "Sufisme sadar".

bagai konsekuensi dari pertumbuhan interaksi politis dan ekonomis di segenap penjuru nusantara dan aspirasi berbagai organisasi keagamaan dan politik di tingkat nasional. Masyarakat Jawa akan menjadi bagian dari komunitas nasional yang menyusun negara yang dikenal sebagai Indonesia. Namun demikian, perlu selalu diingat bahwa—sebagaimana sudah disinggung sebelumnya di bab ini—mayoritas terbesar orang Jawa pada kurun waktu ini masih buta huruf. Karenanya, dampak publikasi seperti buku karya Hamka bisa dipastikan terbatas pada sekelompok kecil kaum elite yang terdidik. Dalam beberapa dasawarsa, keadaan ini pun akan berubah.

Abangan dan Santri

Terlepas dari seberapa "Indonesia"-nya orang Jawa pada waktunya nanti, mereka terus mempertahankan identitas budaya dan sosial idiosinkratik mereka yang menjadi pusat bahasan buku ini. Yang paling mencolok adalah bahwa pada dasawarsa 1930-an, masyarakat Jawa—sejauh yang dapat kita ketahui berdasarkan bukti-bukti yang tersedia—terstruktur menurut identitas religius dan, seperti lazimnya, kelas sosial mereka. Di satu sisi adalah kaum santri, yakni kaum Muslim yang saleh dan mempraktikkan ajaran agama Islam secara sadar dan sukarela. Secara mendasar, kelompok ini sendiri terbagi menjadi kaum Tradisionalis (direpresentasikan terutama oleh NU) dan kalangan Modernis (sebagaimana terepresentasikan oleh berbagai kelompok, dengan yang terbesar adalah Muhammadiyah), tetapi di luar ini masih terdapat beragam kategori santri lain: aliran-aliran Sufi yang saling bersaing, termasuk aliran Tijaniyah yang banyak ditentang, aliran Ahmadiyah dan berbagai kelompok bayangan dari Modernisme. Di sisi lain, terdapat kaum abangan: umat Muslim nominal ["Muslim KTP"] yang memandang Islam terutama se-

bagai sumber praktik ritual di tahapan-tahapan tertentu dalam kehidupan. Seorang Muslim abangan jarang atau tidak pernah bersembahyang, tidak bisa mengucapkan kalimat Syahadat atau mendaraskan Alquran, jarang atau tak pernah berpuasa pada bulan Ramadan, dan nyaris tidak pernah berpikir untuk mengalokasikan uangnya untuk pergi naik haji ke Mekkah. Tetapi, pada waktu kelahiran dan kematian, kaum abangan akan berharap bahwa ritual Islam dijalankan. Dan, versi-versi tertentu dalam ritual Islam juga mungkin dilaksanakan pada peristiwa sunatan atau pernikahan.

Meskipun kita tidak memiliki survei sosial yang komprehensif dari periode ini, sebuah laporan yang sangat bermanfaat dari wilayah Bagelen di Jawa Tengah bagian barat mampu menunjukkan baik diterimanya kategorisasi abangan-santri secara luas maupun adanya idiosinkrasi lokal di wilayah-wilayah di Jawa. Di Bagelen, kaum elite bangsawan-birokrat tidak disebut dengan panggilan *priayi* melainkan *kenthol.* Pada suatu ketika di tahun 1939, salah seorang *kenthol* di Bagelen mengadakan sebuah ritual *slametan* (makan bersama) di mana setiap orang diundang. Namun, cara pengaturan tempat duduk di acara tersebut jauh dari acak. *Pendhapa* (ruang terbuka untuk umum) di mana acara ini diadakan dibagi menjadi tiga bagian. Di sebelah kiri, duduk kalangan orang kebanyakan, yang merupakan kaum abangan. Berada di tempat yang cukup jauh dari sana, di sebelah kanan, adalah tempat duduk kaum santri—menarik untuk dicatat bahwa Bagelen merupakan salah satu wilayah di mana "santri" merupakan istilah setempat pada waktu itu, alih-alih dari sekadar menyebutnya sebagai kaum *putihan.* Di bagian tengah di antara kedua kelompok tersebut, duduklah kaum elite *kenthol.* Kategorisasi ini mencerminkan perbedaan kelas sosial dan identitas religius yang amat tegas yang kemudian diperkenalkan ke dunia luas oleh Clifford Geertz dan timnya dalam riset mereka pada

1950-an di Jawa Timur: santri dan abangan merepresentasikan dua kategori utama dalam identitas Islam sementara, berada di antara keduanya, kelas masyarakat atas, yang juga dikenal sebagai kaum priayi, merepresentasikan tetap pentingnya kategori masyarakat berdasarkan kelas sosial mereka.[90]

Terpolarisasi Menjelang Perubahan Besar

Pada 1930, sebagian besar masyarakat Jawa merupakan penduduk pedesaan, tetapi terdapat juga kaum proletariat perkotaan yang terus bertambah dan segelintir kaum elite terpelajar yang tinggal di wilayah perkotaan. Pertumbuhan penduduk sudah memberikan tekanan yang besar terhadap sumber daya yang ada, yang kemudian meningkat secara signifikan menjelang Depresi Besar pada 1930. Kaum proletariat perkotaan adalah yang paling terpukul oleh Depresi Besar. Suatu proses Islamisasi di antara masyarakat Jawa sudah dimulai semenjak abad ke-14, namun di mata para pengusung reformasi Islam, jalan yang harus ditempuh masihlah panjang. Malahan, proses Islamisasi telah terhenti dan, dalam beberapa hal, bahkan telah berbalik arah karena perkembangan-perkembangan yang terjadi sejak pertengahan abad ke-19. Kemudian, muncullah di dalam masyarakat Jawa sebuah kelompok—pada kenyataannya, mereka ini adalah mayoritas—yang dikenal sebagai abangan, kaum Muslim nominal, yang berkebalikan dengan kaum santri yang saleh. Perbedaan-perbedaan sosial ini telah dipolitisasi dan, dengan demikian, menjadi semakin tajam karena pertumbuhan berbagai gerakan politik di awal abad ke-20 yang konstituensinya mengikuti garis sosial yang ada ini. Namun demikian, pada 1930 proses politisisasi ini berhenti dan mungkin malah menyusut, sebab pemerintah

[90]Soekardan Pranahadikoesoema, "De kentol der desa Krendetan", *Djawa* vol. 19 (1939), hlm. 159.

kolonial Belanda menekan gerakan-gerakan politik utama yang mendorong politisasi divisi sosial ini.

Masyarakat Jawa pada masa itu, sebagian besarnya, tidak hanya miskin tetapi juga kurang terdidik. Angka melek hurufnya rendah dan mendekati nol dalam kasus kaum perempuan. Akan tetapi, masyarakat Jawa tidak miskin secara budaya. Kehidupan budaya yang kaya memberi makna kepada sebagian besar orang Jawa, mulai dari kaum petani kecil yang miskin hingga kalangan bangsawan keraton dan kaum "modern" perkotaan. Sedikit saja dari kehidupan budaya ini yang terpengaruh oleh norma-norma Islam reformis. Kaum perempuan tidak diwajibkan untuk tinggal di rumah dan mereka pun tidak mengenakan pakaian yang menutupi seluruh tubuh di ruang publik—bahkan yang mengenakan jilbab pun, sepengetahuan kami, jarang. Islam memang terasakan di dalam kehidupan masyarakat Jawa, namun Islam itu hanya sedikit sekali terpengaruh oleh kaum intelektual Modernis yang tinggal di perkotaan. Bagi sebagian besar sisanya, Islam yang mereka kenal adalah Islam sebagaimana dihidupi oleh para kiai di pedesaan dan tarekat-tarekat mistik. Mayoritas orang Jawa hidup sebagai kaum abangan yang tidak terlalu tertarik pada Islam, meski mereka menambahkan ritual-ritual Islam pada waktu kelahiran, khitanan, pernikahan atau pemakaman. Bahkan, komunitas-komunitas orang saleh di daerah pedesaan tetap berpegang teguh pada keyakinan serta ritual yang oleh para pengusung reformasi Modernis dipandang sebagai takhayul bodoh atau malahan bidah. Kaum Modernis tidak hanya mendapat tantangan dari norma-norma yang berlaku di daerah pedesaan, tetapi juga dari kaum modern perkotaan lain yang tidak melihat bentuk Islam yang murni sebagai kunci yang tepat untuk masa depan. Kaum yang disebut terakhir ini, antara lain, meliputi para pemimpin organisasi Taman Siswa dan berbagai partai politik "sekuler" (yang artinya, bukan partai berasaskan Islam).

Para pemimpin nasionalis di perkotaan berharap dapat memobilisasi massa untuk menggulingkan pemerintahan kolonial Belanda. Namun demikian, mengingat betapa represifnya rezim kolonial pada dasawarsa 1930-an, mimpi semacam itu harus dibayar dengan tinggal di balik jeruji penjara. Gerakan-gerakan nasionalis yang mampu bertahan di dalam kondisi yang berat pada periode 1930-an lebih jauh tercerai-berai karena perbedaan ideologis dan personal di antara mereka.

Sejauh orang awam Jawa bergabung di dalam organisasi-organisasi formal pada dasawarsa 1930-an, orangisasi-organisasi itu biasanya dipimpin oleh beberapa tokoh bangsawan keraton Jawa yang siap untuk bertindak karena didorong oleh *noblesse oblige*, oleh para kiai NU, atau oleh berbagai organisasi keagamaan lain. Sementara itu, para penguasa *Vorstenlanden* di Jawa Tengah yang secara politik terpenjara dan para bangsawan keraton mereka lebih tertarik untuk mengamankan kedudukan sosial masing-masing dan pada ritual-ritual terkait yang melibatkan kekuatan supernatural sehingga bisa menarik masyarakat kebanyakan yang masih percaya pada hal-hal berbau takhayul. Kedudukan sosial kaum bangsawan serta ritual-ritual tersebut juga berguna bagi rezim kolonial Belanda sebagai alat untuk sejauh mungkin mempertahankan ketaatan rakyat pada mereka sehingga keadaan status quo pun terjaga.

Demikianlah situasi masyarakat Jawa dan kepercayaan Islam mereka menjelang perubahan besar yang berlangsung antara 1942 dan 1949. Miskin, buta huruf, terpolarisasi secara sosial tetapi mengalami depolitisasi oleh kekuatan kolonial yang represif, masyarakat Jawa akan mengalami repolitisasi karena pengalaman pendudukan Jepang dan Revolusi Indonesia yang membuat mereka hancur-lebur—tetapi, pada akhirnya, memerdekakan mereka. Masyarakat Jawa masih akan hidup dalam kemiskinan, keadaan buta huruf, dan polarisasi secara sosial, namun mereka

juga mengalami repolitisasi dan dibebaskan dari mata tajam pemerintahan kolonial yang telah mencegah konflik domestik masyarakat Jawa pecah dalam bentuk kekerasan. Hasilnya adalah manisnya napas kemerdekaan, dengan Jawa sebagai pusat dari Republik Indonesia yang baru dan—tragisnya—pertumpahan darah besar pertama antara kaum santri dan abangan Jawa.

BAB 3

Perang dan Revolusi, 1942–9: Pengerasan Batas-Batas

Terjepit di antara dasawarsa 1930-an dan 1950-an adalah kekacauan yang dipicu pendudukan Jepang dan Revolusi Indonesia. Kurun waktu ini adalah masa yang penuh pergolakan dan kesulitan, masa yang ditandai konflik politik dan sosial yang pengaruhnya luar biasa besar bagi kehidupan sosial, budaya, politis, dan keagamaan masyarakat Jawa di masa yang akan datang. Penindasan, kekerasan, penderitaan, wabah penyakit, malnutrisi, kelaparan dan kematian menjadi sesuatu yang biasa. Kurun waktu ini adalah satu-satunya periode yang dibahas di buku ini ketika penduduk Jawa tidak mengalami pertumbuhan dan mungkin bahkan berkurang jumlahnya. Meskipun kurun waktu ini sendiri sudah sering sekali dikaji, aspek sosio-religius yang merupakan poin utama bagi kami di dalam buku ini, sayangnya, belum terdokumentasikan dengan baik.

Pendudukan Jepang[1]

Kajian serius paling awal mengenai aspek-aspek Islam dari periode pendudukan Jepang adalah disertasi doktoral Harry Benda, yang diterbitkan dengan judul *The crescent and the rising sun: Indonesian Islam under the Japanese occupation 1942–1945.*[2] Sumber-sumber yang tersedia bagi Benda memungkinkannya untuk menulis mengenai isu-isu politik tingkat nasional, tetapi hanya memberinya sedikit wawasan ke dalam perkembangan-perkembangan di tingkat akar-rumput selama kurun waktu ini. Pertanyaan yang sangat menarik bagi Benda pada 1955, ketika dia menyelesaikan disertasinya di Cornell, adalah sisi politik Indonesia yang mana yang menguat atau melemah sebagai akibat dari politik memecah-belah yang diadopsi oleh Jepang. Pemain utama dalam analisisnya secara khusus ditentukan oleh analisis tripartit a la Clifford Geertz yang saat itu sedang muncul, yang memandang masyarakat Jawa terdiri dari kaum priayi yang elite (dan agak "sekuler"), kaum santri yang saleh dan kaum abangan, atau kaum Muslim nominal. Perpolitikan Indonesia pada pertengahan dasawarsa 1950-an—sebagaimana akan kita lihat di bab selanjutnya—menunjukkan bahwa analisis tripartit ini penting. Namun demikian, usaha Benda untuk menjelaskan berbagai peristiwa dan tanggapan atas peristiwa tersebut, juga keadaan darurat dan kekacauan masa perang yang niscaya mewarnai periode pendudukan Jepang, menghasilkan gambaran yang agak

---

[1]Ada banyak karya yang membahas pendudukan Jepang di Indonesia, dengan sebagian besarnya memberi penekanan pada Jawa. Sebuah kajian yang sangat penting dilaksanakan oleh Shigeru Sato, *War, nationalism and peasants: Java under the Japanese occupation, 1942–1945* (St. Leonards, NSW: Asian Studies Association of Australia bekerja sama dengan Allen & Unwin, 1994). Mengenai kesulitan pada periode ini, silakan lihat juga artikel Sato, ""Economic soldiers" in Java: Indonesian laborers mobilized for agricultural projects"dalam Paul H. Kratoska (peny.), *Asian labor in the wartime Japanese empire* (Singapura: Singapore University Press, 2006), khususnya hlm. 131, 373 n7.

[2]Harry J. Benda, *The crescent and the rising sun: Indonesian Islam under the Japanese occupation 1942–1945* (Den Haag dan Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1958).

membingungkan. Analisisnya mendapatkan tantangan yang serius, antara lain, dari L. Sluimers,[3] yang berpendapat bahwa perbedaan utama yang dapat diamati selama masa pendudukan Jepang bukanlah antara kaum politikus santri dan nasionalis sekuler, tetapi alih-alih antara kaum elite konservatif dan non-konservatif dari segala orientasi sosio-religius. Islam sendiri, menurutnya, bukanlah sebuah kategori sentral di dalam kebijakan Jepang. Jepang tidak melihat bahwa hanya terdapat satu macam Islam di Jawa. Polisi militer Jepang (Kenpetai) yang sangat ditakuti mengamati bahwa "terdapat perbedaan regional yang sangat besar dalam hal kepercayaan di kalangan umat Muslim Jawa".[4] Kurasawa juga menolak skema analisis Benda berdasarkan analisisnya terhadap sumber-sumber Jepang dari periode pendudukan.[5] Namun begitu, ketertarikan utama kami di sini bukanlah pada kebijakan-kebijakan yang hendak diambil oleh Jepang, tetapi lebih pada dampak nyata dari pendudukan Jepang terhadap beragam varian Islam yang hidup di Jawa.

Salah satu perbedaan paling penting yang dapat dilacak pada periode Jepang adalah pendidikan politik dan keterlibatan para kiai NU. Sebelum masa pendudukan Jepang, kalangan Modernis yang berbasis di perkotaan yang paling dimungkinkan untuk aktif secara politik, walaupun Muhammadiyah sendiri senantiasa mencoba menghindari politik anti-kolonial dan tetap menjalin kerja sama dengan rezim kolonial dalam karya pendidikan dan kesejahteraan yang dilaksanakannya. Di daerah pedesaan, kiai-kiai Tradisionalis bergerak terutama di pondok pesantren mereka.

---

[3]L. Sluimers, ""Niewe orde" op Java: De Japanse bezettingspolitiek en de Indonesische elites 1942–1943," *BKI* vol. 124 (1968), no. 3, hlm. 336–67.

[4]Barbara Gifford Shimer dan Guy Hobbs (penj.), *The Kenpetai in Java and Sumatra (Selections from* Nihon Kenpei Seishi*)* (pendahuluan oleh Theodore Friend. Ithaca, NY: Cornell Modern Indonesia Project Translation Series Publication no. 65, 1986), hlm. 41.

[5]Aiko Kurasawa, *Mobilisasi dan kontrol: Studi tentang perubahan sosial di pedesaan Jawa 1942–1945* (Jakarta: Yayasan Karti Sarana dan Penerbit PT Gramedia Widiasarana Indonesia, 1993), khususnya hlm. 329.

Para kiai ini sangat dihormati oleh masyarakat di sekitarnya, bahkan juga (demikian kelihatannya) oleh banyak orang dari kalangan kaum abangan yang merupakan umat Muslim nominal belaka. Seperti telah dibahas di bab sebelumnya, NU menekan pemerintah kolonial dalam beberapa kebijakannya, tetapi ini bukan masalah agitasi anti-kolonial, tak peduli seberapa besar para kiai tersebut mungkin berharap dalam hati bahwa mereka memiliki pemerintah yang tidak dipimpin oleh orang kafir.

Ketika Jepang berkuasa, para kiai itu masih harus berhadapan dengan pemerintah yang kafir, tetapi yang melihat mereka dengan cara pandang yang sangat berbeda. Begitu Jepang berhasil menendang Belanda keluar dari Jawa, prioritas pertama mereka adalah mengontrol warga, melarang segala aktivitas politik, memadamkan setiap gejolak dan mengatur ketertiban masyarakat. Ketika mereka merasa bahwa prioritas tersebut telah tercapai, mereka mengalihkan prioritas mereka untuk memobilisasi rakyat Jawa, sehingga memperkokoh pertahanan Jepang terhadap kemungkinan serangan balasan dari tentara Sekutu (yang, pada akhirnya, tidak terjadi). Di setiap tahap dari evolusi kebijakan ini, para kiai memiliki arti penting bagi Jepang: dari diri mereka sendiri, para kiai tersebut tidak memiliki tuntutan politik yang radikal (tidak seperti beberapa politikus Modernis urban) dan mereka mempunyai jaringan sosial yang luas serta sangat dihormati oleh mayoritas masyarakat pedesaan (yang, lagi-lagi, tidak seperti kaum Modernis). Tambahan pula, Jepang menganggap mereka agak naïf dan bisa dimanipulasi, tidak seperti kalangan Modernis yang lebih terdidik dengan cara-cara modern. Secara tiba-tiba, para kiai Tradisionalis—yang biasanya dipandang sebagai fenomena sosial yang ganjil atau pemimpin religius kuno yang kurang terdidik baik oleh rezim kolonial Belanda maupun kaum Muslim Modernis—mendapati diri mereka berada di pusat perhatian pemerintah. Di sinilah bermulanya proses politisasi

yang, pada akhirnya, akan mengubah NU menjadi sebuah partai politik yang potensial. Semua pengamat sepakat mengenai pentingnya perkembangan ini. Sebagaimana dinyatakan oleh Benda, "Politisasi kalangan ulama adalah aspek terpenting dari kebijakan Islam yang diambil Jepang pada 1943."[6]

Jepang berusaha menyatukan Islam Modernis dan Islam Tradisionalis di bawah kepemimpinan tokoh-tokoh yang moderat semenjak tahun 1942 dan seterusnya.[7] Pemerintahan pendudukan Jepang mengeluarkan peraturan "Prinsip-prinsip untuk menyelenggarakan administrasi militer di Jawa" pada 1943, yang mencakup dua hal berikut, di mana yang pertama merupakan kelanjutan dari kebijakan Belanda, sementara yang kedua adalah sesuatu yang benar-benar baru.

> [1] Perhatian khusus mesti diberikan pada adat dan kebiasaan setempat dalam pelaksanaan pemerintahan. ... Karenanya, dari berbagai hal yang harus diperhatikan, yang terpenting adalah penghormatan kepada adat setempat. ... Lebih lanjut, setiap usaha dilakukan untuk menghargai praktik-praktik yang didasarkan pada agama dan, dengan demikian, menyumbang bagi upaya untuk menenangkan dan memenangkan hati orang banyak.
>
> [2] Kedua, pemberian penghormatan yang selayaknya kepada para pemimpin agama Islam yang memegang posisi sosial, religius dan, di beberapa tempat, juga politik penting. Perhatian khusus harus diberikan ketika berhubungan dengan mereka, dan tindakan-tindakan seperti mencela mereka dengan mempertunjukkan keunggulan Jepang, atau campur tangan ke dalam kehidupan pribadi mereka, mesti dihindari.[8]

---

[6]Benda, *Crescent and the rising sun*, hlm. 135.

[7]Lihat M.A. Aziz, *Japan's colonialism and Indonesia* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1955), hlm. 204–5.

[8]Harry J. Benda, James K. Irikura dan Kōichi Kishi (peny.), *Japanese military administration in Indonesia: Selected documents* ([New Haven, CT:] Yale University Southeast Asia Studies Translation Series no. 6, 1965), hlm. 73.

Keinginan Jepang untuk melihat sayap-sayap Islam yang saling bersaing tersebut untuk menjadi satu memuncak dalam pembentukan Masyumi (Majlis Syuro Muslimin Indonesia) pada akhir 1943. Masyumi berisikan baik kaum Modernis maupun Tradisionalis. Kepemimpinan Masyumi mencerminkan keinginan Jepang untuk menghindari aktivitas-aktivitas religius yang memiliki agenda politik: alih-alih menyerahkannya ke tangan para politikus Modernis perkotaan yang tidak Jepang percayai, kepemimpinannya diserahkan kepada para tokoh utama Muhammadiyah dan NU. Secara formal, ketua Masyumi adalah Kiai Haji Hasyim Asy'ari, salah satu kiai paling senior di Jawa Timur—bersama dengan Kiai Haji Wahab Chasbullah—seorang bapak pendiri NU. Jepang telah bertindak bodoh dengan menangkap Hasyim Asy'ari di awal masa pendudukan mereka, tetapi kini mereka menjadikannya seorang pemimpin organisasi Islam; malahan, dia dibiarkan tetap tinggal di Jombang untuk memimpin pesantrennya di Tebuireng, yang kiranya merupakan sekolah kaum Tradisionalis paling terkemuka di Jawa selama abad ke-20. Secara aktual, kepemimpinan di Masyumi dijalankan oleh putranya, Kiai Haji Wachid Hasyim, yang saat itu baru berusia 30 tahun, dan kemudian menduduki posisi kabinet semasa Revolusi dan akhirnya menjadi Menteri Agama (1949–52).[9] Cabang Masyumi didirikan di setiap kabupaten di Jawa. Pada Agustus 1944, Hoesein Djajadiningrat—salah seorang priayi Jawa Barat yang paling terkemuka—digantikan sebagai kepala Kantor Urusan Agama (Shumubu) oleh Hasyim Asy'ari, tetapi, sekali lagi, yang namanya disebut terakhir ini jarang menjalankan perannya secara aktual. Sebagai wakil kepala Kantor tersebut, seorang tokoh Muhammadiyah, yakni H. Abdul Kahar Muzakir, ditunjuk dan dialah yang dalam praktiknya menjalankan roda

[9]Untuk biografi Wachid Hasyim, silakan lihat Azyumardi Azra dan Saiful Umam, *Menteri-menteri Agama RI,* hlm. 81-113.

organisasi. Putra Hasyim Asy'ari, Wachid Hasyim, diangkat sebagai penasihat (*sanyo*) bagi Kantor Urusan Agama tersebut.[10]

Ilustrasi 8 Pesantren Tebuireng, Jombang, pada 1987: bangunan paling tua, asrama bagi para santri

Di samping kehidupan mereka yang berpusar di sekitar kesalehan dan pesantren, para kiai Jawa kini merambah ranah politik. Mengikuti jejak para aktivis Modernis awal, sejak masa pendudukan Jepang hingga waktu-waktu selanjutnya, banyak dari antara para pemimpin Tradisionalis di Jawa memegang posisi kepemimpinan politik. Perubahan-perubahan yang dibawa oleh Jepang juga memberi para kiai tersebut kemenangan final dan tetap atas pesaing utama mereka dalam mengontrol umat Islam pedesaan, penghulu yang ditunjuk oleh Belanda. Jepang menyadari betapa kecilnya pengaruh orang yang ditunjuk oleh pemerintah ini atas kaum Muslim dan, karenanya, betapa kecilnya manfaat mereka bagi pemerintah pendudukan mereka sendiri.

[10]Kurasawa, *Mobilisasi dan kontrol*, hlm. 282–4.

Sejak saat itu, para kiai tidak tersaingi oleh kelompok pemimpin religius mana pun di daerah-daerah pedesaan di Jawa selama beberapa dasawarsa.

Dari pertengahan 1943 sampai pertengahan 1945, Jepang melaksanakan kursus indoktrinasi politik bagi para kiai di Jakarta (nama baru untuk Batavia); lebih dari seribu kiai mengikuti kursus-kursus yang dilaksanakan selama 17 bulan tersebut.[11] Kelompok yang hadir ini tentu saja hanya merepresentasikan sebagian kecil—mungkin sekitar 5 persen—dari seluruh kiai yang ada di Jawa, tetapi kelompok ini akan menjadi signifikan di masa mendatang. Analisis Kurasawa menunjukkan bahwa tidak semua yang hadir adalah kiai, walaupun yang disebut terakhir ini merepresentasikan sebagian terbesarnya. Pejabat-pejabat urusan keagamaan seperti penghulu dan pegawai di bawahnya juga hadir, sebagaimana halnya beberapa guru sekolah sekuler dan orang-orang lain. Kebanyakan dari mereka berusia di bawah 40 tahun. Kurasawa berspekulasi bahwa hal ini mungkin saja mencerminkan kebijakan Jepang, tetapi juga ada kemungkinan bahwa para kiai senior yang diminta untuk menghadiri kursus inilah yang mengirimkan perwakilan yang lebih muda sebagai pengganti mereka. Kursus-kursus untuk para kiai ini dilaksanakan dalam bahasa Indonesia alih-alih bahasa Jawa—yang disebut terakhir ini merupakan bahasa yang cukup sulit dan jarang, atau mungkin sama sekali tidak, dikuasai oleh orang Jepang. Tak diragukan lagi, hal ini menyumbang bagi penyebaran bahasa Indonesia dan abjad romawi di kalangan para pemimpin Tradisionalis, yang sangat penting bagi perluasan wawasan politik mereka; hal ini kiranya juga membantu menjelaskan kenyataan yang sebelumnya

[11]Laporan paling otoritatif mengenai indoktrinasi Jepang terhadap para kiai pedesaan terdapat di dalam disertasi PhD Aiko Kurasawa (Cornell University) tahun 1987, yang dipublikasikan sebagai *Mobilisasi dan kontrol*; secara khusus lihat hlm. 273–340. Pembahasan di sini didasarkan pada karya Kurasawa tersebut, kecuali dinyatakan lain.

disinggung tentang kalangan yang hadir yang usianya lebih muda, sebab baik alfabet romawi maupun bahasa Indonesia akan memunculkan kesulitan besar bagi banyak kiai yang lebih senior. Hampir 40 persen dari yang hadir berasal dari kalangan NU, sementara sekitar 12 persen lainnya memiliki latar belakang Muhammadiyah. Beberapa pernah studi di Mekkah atau Kairo, tetapi hanya segelintir yang pernah belajar di sekolah-sekolah berbahasa Belanda. Kursus selama tiga bulan juga dilaksanakan sejak April 1944 bagi para guru di madrasah-madrasah Modernis, tetapi tidak banyak yang kita ketahui tentang isinya. Kursus-kursus pelatihan bagi para kiai meliputi sejarah dan perpolitikan Jepang, termasuk justifikasi untuk perang melawan kekuatan-kekuatan kolonial Barat. Kepentingan Indonesia dan Jepang digambarkan sama dan sejalan. Selain itu, dijelaskan pula cara-cara untuk membantu pemerintahan pendudukan, semisal bagaimana meningkatkan hasil pertanian, dan latihan fisik.

Kursus-kursus tersebut berkembang seiring jalannya waktu dan menjadi lebih Jawa-(atau Indonesia-)sentris. Pada September 1944, Perdana Menteri Jepang, Jenderal Koiso Kuniaki, menjanjikan bahwa kemerdekaan akan diberikan—pada waktu yang tanggal pastinya belum ditentukan—kepada yang masih disebutnya sebagai "Hindia Timur" (*To-Indo*, istilah yang digunakan secara resmi oleh Jepang hingga April 1945). Di Jawa, Jepang kini mengutamakan untuk membakar kekuatan nasionalis. Konsekuensinya, dari November 1944 kursus pelatihan bagi para kiai meninggalkan pelajaran mengenai Perang Asia Timur Raya dan menggantikannya dengan indoktrinasi tentang pentingnya mempertahankan ibu pertiwi Indonesia. Sejarah Jepang dihilangkan dan lebih banyak waktu digunakan untuk membahas sejarah Jawa, yang tampaknya menjadi pelajaran yang amat popular. Pelajaran ini diampu oleh Dr. Prijono, yang kemudian akan menjadi Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Indonesia. Kaum

cendekiawan Indonesia terkemuka yang lain juga dilaporkan terlibat di dalam pengajaran ini, termasuk pemimpin kaum Modernis, yakni Haji Rasul dan H. Agus Salim,[12] tetapi instruktur-instruktur Jepang mengajar sekitar separuh dari mata pelajaran yang ada.

Proses politisasi para pemimpin Islam juga tampak dalam hal-hal lain. Pada Januari 1944, larangan kolonial terhadap hal-hal yang berbau politik di dalam pengajaran agama dihapuskan. Kini, semua guru yang ingin menjelaskan tujuan Perang Asia Timur Raya atau mendorong massa untuk mendukung militer Jepang sebagai bagian dari pengajaran agama mereka diperbolehkan. Pada waktu yang sama, Jawa Hokokai (Perhimpunan Pelayanan Jawa) dibentuk dan terbuka bagi siapa saja yang berusia di atas 14 tahun. Di antara ketuanya yang paling terkemuka adalah pemimpin nasionalis "sekuler" Sukarno dan Hatta, bersama dengan Kiai Haji Hasyim Asy'ari dari NU dan Kiai Haji Mas Mansur, salah seorang ketua Muhammadiyah pra-perang.

Demikianlah, kelompok pemimpin Islam yang dianggap oleh Jepang paling tidak politislah—NU dan Muhammadiyah—yang dilibatkan di dalam kepemimpinan politik. Namun demikian, kita tidak semestinya berasumsi bahwa perkembangan ini tidak tanpa risiko bagi para pemimpin Islam. Kurasawa mencatat bahwa para kiai yang pro-Jepang dicurigai sebagai mata-mata Jepang oleh penduduk pedesaan. Sebagai misal, Kiai Abas, kiai senior dari pesantren Buntet di Cirebon dan kakak Kiai Anas yang dibahas di bab sebelumnya, tampaknya telah kehilangan banyak (jika tidak seluruh) pengaruh sosialnya karena dukungan yang diberikannya kepada Jepang; hal ini akan didiskusikan di bawah. Menurut hemat Kurasawa, meskipun para santri di pedesaan tetap sangat menghormati para kiai tersebut, mayoritas

[12]Benda, *Crescent and the rising sun*, hlm. 248 n10.

kaum abangan kecil kemungkinannya melakukan hal yang sama.[13] Dengan demikian, politisasi para kiai juga turut menyumbang bagi melebarnya permusuhan antara kaum santri dan kaum abangan.

Kita perlu mencatat satu perbedaan signifikan antara kepemimpinan Islam Modernis dan Islam Tradisionalis, yang masih terasa hingga sekarang. Kaum Modernis yang kebanyakan merupakan masyarakat urban—yang berusaha mengubah masyarakat dan penghayatan mereka akan Islam—berpendapat bahwa aktivisme religius, sosial, budaya dan politik adalah wajar dan baik. Muhammadiyah menghindari sikap politik yang terbuka sebagai salah satu taktik untuk bertahan hidup di tengah konteks politik yang sedang berubah di Indonesia, tetapi tidak pernah mendeklarasikan bahwa aksi politik itu sendiri tidak selayaknya diambil oleh para pemimpin Muslim. Banyak tokoh Modernis terjun di dunia politik secara aktif sejak awal abad ke-20 hingga abad ke-21 dan—entah orang setuju atau tidak dengan program dan aktivitas mereka—tidak ada yang benar-benar mempertanyakan hak mereka untuk melakukan hal tersebut. Para kiai Tradisionalis dari pedesaan, sementara itu, menghadapi kalkulasi sosial yang berbeda. Saat itu—sebagaimana halnya kini—rasa hormat masyarakat kepada mereka bergantung pada seberapa mereka dipandang sebagai orang yang saleh, orang yang tidak mementingkan hal duniawi, kaum yang hebat karena dianugerahi kapasitas spiritual yang luar biasa, yang mampu berdiri di atas urusan persaingan ekonomi dan politik sehari-hari yang kotor. Semakin jelas keterlibatan para kiai di dalam dunia politik, semakin tampak biasa mereka jadinya, semakin duniawi mereka kelihatannya, dan semakin tidak imun mereka terhadap kompleksitas kehidupan sehari-hari. Dan, dengan demikian, semakin tidak layaklah mereka mendapatkan rasa hormat. Pemberdayaan

[13]Kurasawa, *Mobilisasi dan kontrol*, hlm. 326–8.

politik para kiai oleh pemerintah pendudukan Jepang, karenanya, menghadirkan relasi yang dilematis antara posisi sosio-religius mereka dan aktivisme politik mereka. Dan, di dalam situasi masa pendudukan yang sangat berat, kolaborasi mereka dengan Jepang tak ayal memuncakkan sikap tak senang kaum abangan terhadap kiai dan, secara umum, kaum santri yang sok saleh. Mengenai tujuan kebijakan Jepang, secara meyakinkan Kurasawa berpendapat bahwa Jepang bermaksud memanfaatkan para kiai untuk memobilisasi masyarakat pedesaan, tetapi, pada saat yang sama, mereka tidak sepenuhnya memercayai pemimpin-pemimpin Islam itu sehingga mereka tidak membiarkan mereka lepas dari kontrol birokrasi negara yang ditetapkan Jepang.[14]

Kita juga perlu memahami pola pikir dan warisan tradisi politik kaum Tradisionalis. Sementara kaum Modernis menolak keempat Mazhab Sunni Islam sebagai pedoman yang otoritatif kepada iman dan memilih untuk mempraktikkan dan mengandalkan kekuatan nalar manusia, kaum Tradisionalis menerima otoritas tersebut dan otoritas berbagai tradisi hukum yang timbul dari mereka selama berabad-abad. Di tataran politik, gagasan Tradisionalis yang dominan adalah bahwa bentuk pemerintahan apa pun selalu lebih baik daripada ketiadaan pemerintah; bahwa bahkan otoritas yang tidak sempurna lebih baik daripada anarki, dan layak untuk dipatuhi. Rujukan utama mereka adalah Alquran 4:59, yang menganjurkan kepada orang-orang beriman untuk "mematuhi Allah dan mematuhi Utusan-Nya dan mereka yang memegang kuasa atas dirimu."[15] Jadi, sejauh pemerintah pendudukan Jepang tidak benar-benar menindas Islam atau melarang umat Muslim untuk berdoa—dan memang rezim Jepang tidak melakukan hal-hal semacam itu—para kiai Tradisionalis memilih

---

[14]Ibid., hlm. 329–31.

[15]Sebuah ulasan umum mengenai isu ini dapat ditemukan di dalam Gregory John Fealy, "Ulama and politics in Indonesia: A history of the Nahdlatul Ulama, 1952-1967" (disertasi PhD, Monash University, 1998), hlm. 50 dan seterusnya.

menerima otoritas mereka, sebagaimana mereka juga menerima otoritas rezim kolonial Belanda. Pemikiran Tradisionalis, karenanya, memberi para kiai tersebut sarana untuk menjustifikasi suatu pendekatan yang dapat mendatangkan kesejahteraan dan kebaikan bagi sekolah mereka, siswa-siswi mereka, dan diri mereka sendiri. Selama beberapa dasawarsa setelah Indonesia merdeka, NU akan sering mendapat tuduhan sebagai pihak yang secara politik oportunis, atas tuduhan mereka tampak tidak memiliki prinsip yang jelas. Para pembaca, karenanya, perlu mengingat kebenaran ironik bahwa—asal pelaksanaan Islam tidak benar-benar terancam—dalam urusan politik telah menjadi prinsip para pemimpin Tradisionalis untuk tidak berpegang pada satu prinsip pun.

Kesulitan hidup dan kekacauan yang terjadi semasa periode pendudukan cenderung meradikalisasi dan memolitisasi seluruh lapisan masyarakat dan pemimpin-pemimpin religius tidak imun dari pengaruh ini. Ini tidak selalu menuntun mereka untuk mendukung Jepang. Di Tasikmalaya—yang terletak di Jawa Barat, jauh dari pusat kebudayaan Jawa—sebuah pemberontakan anti-Jepang pecah di pesantren, dipimpin oleh kiainya. Pemberontakan tersebut, tentu saja, dipatahkan oleh Jepang dan pemimpin pesantrennya, Kiai Zainal Mustafa, dieksekusi bersama dengan 22 orang lainnya.[16]Otoritas Jepang sangat terpukul oleh peristiwa ini. Kenpetai menyebutnya "pemberontakan sipil terbesar di dalam sejarah pemerintahan militer di Jawa," yang "dengan jelas menunjukkan kepada kita betapa mengerikannya pemberontakan religius itu."[17]

Di Indramayu—di perbatasan wilayah budaya Jawa dan Sunda—beberapa episode perlawanan serupa terjadi, dan hal itu melumpuhkan hampir secara total pemerintahan setempat dari

[16]Kurasawa, *Mobilisasi dan kontrol*, hlm. 457–71.

[17]Shimer dan Hobbs, *Kenpeitai in Java and Sumatra*, hlm. 41.

April hingga Agustus 1944.[18] Indramayu merupakan wilayah yang dikenal karena tingkat kereligiusan masyarakatnya yang tinggi, dengan banyak pesantren dan sejumlah besar kalangan berada yang berhasil mengumpulkan harta dalam jumlah memadai untuk menjalankan ibadah haji. Di sini, sebagaimana di banyak daerah lain di Jawa, kaum petani kecil membenci pemerintah pendudukan Jepang karena mereka meminta beras dalam jumlah yang semakin banyak. Perlawanan kecil-kecilan, karenanya, lazim dijumpai di seluruh pelosok Jawa. Tetapi di Indramayu perlawanan tersebut berkembang menjadi pemberontakan terbuka. Para petani dipimpin oleh haji-haji yang biasanya juga merupakan tuan tanah dan patron yang terkemuka. Beberapa pejabat lokal dibunuh oleh kaum pemberontak sementara toko-toko milik orang keturunan Cina diserang. Dalam beberapa kasus, para kiai memberikan dukungan dalam bentuk air yang sudah diberkati yang dipercaya dapat memberikan kekebalan. Tetapi, kalangan kiai juga digunakan oleh Jepang untuk mencoba menenangkan pemberontak; ketika usaha ini gagal, Jepang menggunakan kekuatannya untuk menangkapi para pemberontak, mengeksekusi banyak dari antara mereka serta membuang sisanya ke pengasingan dan persembunyian. Jepang mengirim Kiai Abas (yang disebut di atas) untuk mengundang para pemberontak dari desa Kaplongan supaya bertemu di Cirebon, dengan jaminan atas keselamatan pribadi mereka. Selusinan orang datang, ditangkap dan tidak pernah terlihat lagi setelahnya. Kiai Abas dikenal begitu antusias mendukung Jepang sehingga tentangnya masyarakat setempat mengatakan, "Kiai Abas *abis*, kiai bermerk Jepang."

Terlepas dari kesulitan yang luar biasa selama masa pendudukan, gaya *bushido* Jepang, dengan penekanannya pada nilai-nilai bela diri dan spiritual, kehormatan dan kesetiaan, mampu

[18]Laporan di sini didasarkan pada Kurasawa, *Mobilisasi dan kontrol*, hlm. 471-88.

menarik minat yang besar di antara banyak kaum muda Jawa di pedesaan, di mana lingkungan pesantren mereka juga memberi tekanan pada disiplin spiritual, ketaatan pada kiai dan seni bela diri.[19] Pemujaan Jepang terhadap kekerasan dan pembentukan angkatan bersenjata yang terdiri dari pemuda lokal mendorong gagasan-gagasan semacam itu lebih jauh. Peta (Pembela Tanah Air) didirikan pada 1943. Korps perwiranya terdiri dari para pejabat, guru, kiai dan tentara Indonesia yang dulunya bergabung dalam pasukan kolonial Belanda. Di akhir Perang Dunia II, Peta memiliki sekitar 37.000 anggota di Jawa. Jawa Hokokai memiliki sebuah organisasi pemuda bernama Barisan Pelopor, yang mengawali pelatihan perang gerilya mereka pada Mei 1945. Pada akhir Perang Dunia II, Barisan Pelopor dilaporkan mempunyai anggota sebanyak 80.000 orang. Pada Desember 1944, Masyumi membentuk kelompok bersenjatanya sendiri yang dinamakan Barisan Hizbullah, yang konon memiliki sekitar 50.000 anggota di akhir Perang. Salah satu unsur penting di dalam Hizbullah adalah pasukan paramiliter NU, yang kelak disebut Banser (Barisan Ansor Serba Guna).[20]

Pada pertengahan 1945, para kiai sebagaimana halnya kaum Modernis perkotaan sudah terbiasa menjalankan peran kepemimpinan politik. Dalam keadaan tertentu, hal tersebut meningkatkan kapasitas kepemimpinan sosial para tokoh ini; akan tetapi dalam keadaan lain, peran di politik menghalangi peran di bidang sosial. Namun, bagaimanapun seluruh lapisan masyarakat Jawa merasakan pengalaman yang sangat memengaruhi kehidupan mereka karena pendudukan Jepang dan para pemimpin keagamaan, seperti semua orang, turut terpengaruh olehnya.

---

[19]Pengamatan serupa juga dilakukan oleh Benedict R. O'G. Anderson, *Java in a time of revolution: Occupation and resistance, 1944-1946* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1972), hlm. 31–4.

[20]Mengenai sejarah Banser, silakan lihat Ihsan Ali-Fauzi, "Religion, politics and violence in Indonesia: Learning from Banser's experience," *SI* vol. 15 (2008), no. 3, hlm. 417-22.

Dengan jajaran kepemimpinan religius yang ada, dengan massa yang telah termobilisasi dan terpolitisasi baik oleh propaganda Jepang maupun oleh kesulitan hidup yang luar biasa selama periode pendudukan, dengan kelompok bersenjata terindoktrinasi yang terlatih untuk melawan keinginan Sekutu yang ingin kembali menguasai Indonesia, Jawa telah matang untuk suatu revolusi di mana Islam akan memainkan peran penting; para pembaca tidak semestinya terkejut di tahap ini ketika mengetahui bahwa peran ini tidak selalu berupa peran sebagai pemersatu.

Revolusi

Revolusi Indonesia sudah dikaji secara intensif dan dibahas di banyak karya ilmiah yang sangat bagus; kita tidak perlu mengulas sejarah yang sifatnya umum di sini.[21] Ini adalah masa yang penuh dengan kekacauan—sesuatu yang lazim terjadi di banyak revolusi lain—di mana kekerasan di antara masyarakat Indonesia sendiri terjadi sama seringnya dengan kekerasan di antara rakyat Indonesia dan kekuatan-kekuatan kolonial yang ingin kembali mengangkangi nusantara. Sementara kaum elite nasionalis dan angkatan bersenjata nasional berjuang untuk merebut kemerdekaan—dan akhirnya berhasil melakukannya—di wilayah pedesaan di Jawa permusuhan terselubung dari masa pendudukan Jepang, persaingan untuk memperebutkan kekayaan dan pengaruh yang diilhami oleh Revolusi, dan perbedaan-perbedaan sosial yang akarnya kini bertambah kuat di antara santri dan abangan serta repolitisasi berbagai perbedaan tersebut mengakibatkan kekerasan sosial yang akan memengaruhi kehidupan masyarakat Jawa selama beberapa dasawarsa selanjutnya. Ini garis awal dari ke-

---

[21]Ulasan terbaik mengenai hal ini dapat ditemukan di dalam Anthony Reid, *The Indonesian national revolution, 1945-1950* (Hawthorn, Vic: Longman, 1974). Ulasan yang lebih ringkas terdapat dalam Ricklefs, *Sejarah Indonesia modern,* Bab 18.

kerasan serta pertumpahan darah terbuka yang akan mencapai klimaksnya yang amat mengerikan pada pertengahan 1960-an.

Sukarno dan Hatta membacakan proklamasi kemerdekaan RI pada 17 Agustus 1945, tetapi partai politik baru dibentuk setelah Sutan Sjahrir dan Amir Sjarifuddin (keduanya orang Sumatra, yang disebut pertama berasal dari Minangkabau, yang kemudian adalah seorang Batak Kristen, dan tidak satu pun dari keduanya pernah berkolaborasi dengan Jepang) menjalankan pengambilalihan yang damai di dalam pemerintahan Revolusioner yang menghasilkan kabinet pemerintahan yang bisa dipertanggungjawabkan pada Oktober 1945. Lima partai politik sangat menarik untuk kita bahas di sini. Yang pertama adalah Masyumi, yang masih mewadahi baik Muslim Modernis maupun Tradisionalis. Pada November 1945, tokoh-tokoh Muhammadiyah dan NU yang dipilih Jepang untuk memimpin Masyumi didepak keluar oleh kalangan politikus Modernis perkotaan, dengan dua sosoknya yang paling terkemuka adalah Sukiman Wirjosandjojo dari Jawa dan Muhammad Natsir yang merupakan intelektual asal Minangkabau sekaligus tokoh penting dalam organisasi Modernis yang cukup puritan, Persatuan Islam. Di sebelah kiri dari spektrum perpolitikan Indonesia, yang merefleksikan kecenderungan sekularis dan sosialis, terdapat Amir Sjarifuddin dan Pesindo (Pemuda Sosialis Indonesia) yang dia pimpin. Sjahrir mendirikan Partai Sosialis, yang dengannya kelompok Sjarifuddin menggabungkan diri selama beberapa waktu. Di kiri jauh, ada Partai Komunis Indonesia (PKI) yang berhasil kembali bangkit. Pada Januari 1946, Partai Nasionalis Indonesia (PNI) dihidupkan lagi. Sebagai Presiden dari sebuah negara yang baru, Sukarno semestinya mampu berdiri di atas kepentingan politik praktis sehingga PNI secara prinsip terbebas dari pengaruhnya, namun, tentu saja, PNI masih menjadi kendaraan politik kaum Sukarnois,

dengan banyak tokoh PNI pra-perang duduk di jajaran kepemimpinannya.

Demi memperdalam pemahaman kita, penting untuk mengerti kategori-kategori sosio-religius di Jawa yang dengannya berbagai partai politik ini terkait, dan yang mereka politisasi lebih lanjut. Secara garis besar, konstituensi mereka kiranya dapat dijelaskan di bawah ini:

- Masyumi: Tersusun baik atas santri dari kalangan Modernis maupun Tradisionalis, di mana yang disebut pertama terutama tinggal di perkotaan, sementara yang disebut belakangan terutama hidup di pedesaan. Mengingat karakter pedesaan dari mayoritas penduduk Jawa, ketertarikan terbesar kita di sini adalah kaum santri Tradisional pedesaan pengikut NU di dalam Masyumi. Ini mencakup para pejuang Hizbullah.
- Pesindo: Milisi pemuda abangan yang berhaluan kiri; tak lama setelahnya, berkoalisi dengan Front Demokrasi Rakyat (FDR) dan kemudian PKI.
- Partai Sosialis: Berhaluan kiri dan abangan, tetapi tidak berafiliasi dengan PKI dan, pada kenyataannya, hanya memiliki sedikit pengikut di wilayah pedesaan.
- PKI: Warga desa abangan dan kaum proletariat perkotaan.
- PNI: Priayi birokrat dan juga para pengikut dari kalangan abangan.

PKI memiliki sejarah permusuhan dengan organisasi-organisasi Islam sejak 1920-an, dan keadaannya akan menjadi lebih buruk kini. Menurut Saifuddin Zuhri, para pejuang Hizbullah (di mana dia menjadi pemimpin mereka)—dan tak diragukan lagi banyak kaum Tradisionalis—menginterpretasikan spektrum politik yang

kini muncul berdasarkan Quran 56:27–56.[22] Surat ini membedakan antara "golongan kanan" dan "golongan kiri". Pada Hari Penghakiman, mereka yang berada di kanan dijanjikan kenikmatan surga: peraduan berhias emas dan permata di bawah kerindangan pohon, dengan perawan-perawan sebagai teman mereka. Namun, untuk mereka yang berada di sisi kiri, mereka hanya akan memperoleh angin yang terik, asap hitam yang mencekik dan air panas yang mendidih. Dengan demikian, bagi kaum Tradisionalis yang berpegang pada sumber-sumber Qur'anik, kaum kiri yang saat itu muncul dalam panggung perpolitikan Indonesia merepresentasikan tidak hanya ideologi politik yang berseberangan dan faksi yang akan menjadi pesaing mereka, tetapi juga kelompok yang menentang Tuhan yang ditakdirkan untuk menjadi penghuni neraka.

Organisasi-organisasi Islam mendukung sepenuhnya Revolusi. Pada bulan Oktober dan November 1945, konflik antara pasukan *South East Asia Command* (SEAC)—kebanyakan adalah orang India—yang dikomandoi oleh Inggris dan kaum Revolusioner berkobar, khususnya di Surabaya. Para kiai dan murid-murid mereka dari pesantren membanjiri kota untuk bertempur. NU menyelenggarakan pertemuan raksasa di kota tersebut pada 21–2 Oktober di mana dimaklumatkan bahwa usaha untuk mempertahankan kemerdekaan Republik Indonesia dan, pada waktu yang sama, Islam memiliki karakter *Sabilullah* (Perang Jihad). Melawan upaya kolonialisme baru merupakan sebuah kewajiban pribadi dari semua kaum Muslim.[23] Kekerasan yang melanda Surabaya memuncak dalam pertempuran berdarah pada November di mana SEAC berhasil merebut kembali kendali atas kota setelah membunuh setidak-tidaknya 6.000 orang Indonesia. Menjelang penyerbuan oleh SEAC, Sutomo ("Bung Tomo") yang

[22]Saifuddin Zuhri, *Berangkat dari pesantren*, hlm. 322.

[23]Anderson, *Java in a time of revolution*, hlm. 157; Fealy, "Ulama and politics", hlm. 42.

menggebu-gebu berteriak lantang di radio revolusioner untuk membakar semangat melawan penyerbuan:

> Slogan kita tetap sama: Merdeka atau mati! Dan kita tahu, saudara-saudara, bahwa kemenangan akan menjadi milik kita, karena Allah ada di sisi orang yang benar. Kalian boleh memercayainya, saudara-saudara: Allah akan melindungi kita semua. *Allahu akbar! Allahu akbar! Allahu akbar!*[24]

Heroisme penuh pengorbanan dari para pejuang Indonesia menghasilkan dukungan yang massif terhadap kaum Revolusioner setelahnya. Ini juga salah satu episode yang meyakinkan Inggris untuk bersikap netral dalam konflik Indonesia dan membiarkan Belanda untuk mencoba merebut kembali koloni mereka sendiri.

Sebuah fenomena yang khas dari periode awal revolusi, yang berlangsung dari akhir 1945 sampai 1946, adalah terjadinya "revolusi sosial" yang mengatasnamakan "kedaulatan rakyat". Pada periode ini, masyarakat mengambil tindakan untuk melawan para pejabat dan mereka yang dulu mereka anggap berkolaborasi dengan Jepang, terlibat dalam perdagangan gelap yang merugikan kaum sebangsa mereka, atau, dalam satu atau lain hal, dipandang sebagai musuh. Orang-orang semacam itu mereka hina, turunkan dari posisi mereka, hajar, penjarakan dan/atau bunuh. Dalam beberapa kasus, masyarakat pedesaan baik dari golongan abangan maupun santri menurunkan paksa lurah yang berasal dari kelompok lain. Di Pare, Jawa Timur—yang nantinya akan menjadi tempat penelitian Clifford Geertz dan para koleganya—sebagian besar adalah lurah dari kalangan santri yang diturunkan dan digantikan oleh tokoh-tokoh abangan.[25] Di daerah kantong masyarakat Jawa di Banten, Jawa Barat, kaum santri

---

[24]Dikutip di dalam William H. Frederick, *Visions and heat: The making of the Indonesian Revolution* (Athens, OH: Ohio University Press, 1989), hlm. 266.

[25]Robert R. Jay, *Religion and politics in rural Central Java* (New Haven, CT: Yale University Southeast Asian Studies Cultural Report Series no. 12, 1963), hlm. 68.

(yang banyak di antaranya tergabung dalam Hizbullah) dengan dipimpin oleh para kiai berhasil melengserkan "seluruh kelas penguasa Banten ... dalam kurun waktu beberapa minggu."[26] Akan tetapi, pada tahapan Revolusi yang masih awal ini, kita masih bisa menyaksikan, dalam beberapa kasus, aktivis-aktivis PKI bekerja sama dengan para santri.[27]

Kekerasan Abangan-Santri

Tahun 1948 adalah tahun yang krusial dalam menegaskan ketegangan kaum kiri vs Islam—dengan kata lain abangan vs santri—yang kemudian mencapai tingkatan yang lebih tinggi dan ditandai oleh pertumpahan darah. Tahun ini menandai berakhirnya episode kerja sama di antara kedua golongan yang sempat terlihat dalam beberapa kesempatan di awal masa Revolusi. Secara umum, tahun 1948 krusial dalam pengertian luas bagi sejarah Revolusi Indonesia. Pada tahun tersebut, Musso, pemimpin PKI dari tahun 1920-an yang meninggalkan Indonesia sejak pemberontakan PKI yang gagal pada 1926-7 dan tidak kembali, kecuali untuk satu kunjungan rahasia pada 1935, pulang ke tanah air. Secara sepintas lalu, Musso adalah seorang Stalinis ortodoks dan dia kurang memiliki pemahaman yang mendalam tentang seberapa jauh dinamika Indonesia telah berubah sejak kepergiannya—hal mana membuatnya tampak seperti Belanda yang saat itu tengah berupaya untuk kembali menjajah nusantara. Dia percaya bahwa hanya boleh ada satu partai bagi kaum proletar, sehingga memerintahkan kaum kiri lainnya untuk

[26]Anderson, *Java in a time of revolution*, hlm. 336–7.

[27]Lihat, misalnya, Michael C. Williams, "Banten: 'Rice debts will be paid with rice, blood debts with blood", hlm. 55–81 di dalam Audrey R. Kahin (peny.), *Regional dynamics of the Indonesian Revolution: Unity from diversity* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1985); Anton Lucas, *One soul, one struggle: Region and revolution in Indonesia* (Sydney: Asian Studies Association of Australia bekerja sama dengan Allen & Unwin, 1991).

bersatu di bawah bendera PKI. Kaum kiri Indonesia sendiri saat itu telah membentuk sebuah koalisi bernama Front Demokrasi Rakyat yang dipimpin oleh Amir Sjarifuddin, tokoh nasional yang mengumumkan bahwa dirinya adalah seorang Komunis diam-diam sejak 1935; para pengikutnya kini masuk di bawah bendera Komunis.

Pada bulan September 1948, aktivis-aktivis PKI mulai melancarkan usaha perebutan kekuasaan mereka di Madiun, mengumumkan pembentukan pemerintahan "Front Nasional" yang baru dan membunuh musuh-musuh mereka, termasuk anggota PNI dan Masyumi. Sukarno menyerukan kepada rakyat Indonesia untuk tidak mengakui pemerintahan pemberontak bergaya-Soviet yang dibentuk oleh Musso serta untuk bersatu di belakangnya dan Hatta. Tentara Indonesia mematuhi perintahnya dan melalui serangkaian pertempuran yang berdarah berhasil memukul mundur kaum Komunis dari Madiun, dan membunuh Musso dalam proses tersebut. Amir Sjarifuddin ditangkap dan kemudian dibunuh. Jumlah korban yang meninggal dunia tidak dapat diketahui secara pasti, tetapi mungkin sekitar 8.000 orang. Tentara Indonesia melaksanakan gerakan anti-PKI di seluruh pelosok Jawa menyusul pemberontakan di Madiun ini, dan dengan demikian membangun tradisi permusuhan tentara-Komunis. Pemberontakan bersenjata Komunis yang memakan banyak korban inilah yang akhirnya memaksa Amerika Serikat—yang saat itu yakin bahwa dunia sedang terperangkap di antara "blok Soviet" dan "dunia bebas"—untuk sepenuhnya mendukung kaum revolusioner Indonesia yang ternyata jelas-jelas anti-Komunis. Hal ini membuat dukungan internasional bagi perjuangan kemerdekaan Indonesia tergalang, dan bersama dengan gerakan perlawanan dari rakyat Indonesia sendiri, akhirnya Revolusi itu pun berakhir dengan kemenangan yang gemilang pada 1949. Namun demikian, di sini kita perlu menggali lebih dalam dari sekadar gambar

besar keadaan politik saat itu untuk melihat dinamika sosio-religius apa yang ada di Jawa.

Beberapa bulan sebelum pemberontakan Madiun, ketegangan terjadi di Jawa Tengah.[28] Pemogokan yang dipimpin oleh serikat pekerja *underbouw* PKI, SOBSI (Sentral Organisasi Buruh Seluruh Indonesia) dan serikat petaninya, BTI (Barisan Tani Indonesia) terjadi pada bulan Juni 1948 di Delanggu. Pemogokan ini melibatkan buruh di tujuh perkebunan kapuk dan lebih dari 15.500 buruh dari sebuah pabrik karung goni. Pada awalnya, mereka menuntut perbaikan kondisi hidup, seperti pemberian beras dan pakaian bagi kaum buruh, tetapi tak butuh waktu lama bagi pemogokan tersebut untuk mendapatkan bentuk sebagai aksi politik menentang pemerintah Republik yang saat itu beribukota di Yogyakarta. Konstituensi Komunis terdiri dari kalangan petani abangan, sedangkan kaum petani santri menjadi anggota dari Sarekat Tani Islam Indonesia yang berada di bawah Masyumi.[29] Kelompok yang disebut terakhir ini tetap bekerja di ladang kapuk, dan diserang oleh para aktivis SOBSI. Rumah-rumah dibakar dan beberapa orang diculik. Pada 10 Juli, kalangan penentang pemogokan yang konon merupakan anggota Hizbullah

---

[28]Pembahasan umum mengenai peristiwa Madiun di sini didasarkan pada Ann Swift, *The road to Madiun: The Indonesian Communist uprising of 1948* (Ithaca, NY: Cornell Modern Indonesia Project Monograph Series, 1989); A.H. Nasution, *Sekitar perang kemerdekaan Indonesia* (11 vol; Bandung: Penerbit Angkasa, 1977–9), vol. 8; Himawan Soetanto, *Madiun dari republik ke republik: Aspek militer pemberontakan PKI di Madiun 1948* (Jakarta: Penerbit Kata, 2006); dan George McTurnan Kahin, *Nationalism and revolution in Indonesia* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1952), bab 9-10. Mengenai peristiwa Surakarta, silakan lihat Julianto Ibrahim, *Bandit dan pejuang di simpang Bengawan: Kriminalitas dan kekerasan masa revolusi di Surakarta* (Wonogiri: Penerbit Bina Citra Pustaka, 2004), khususnya hlm. 172–7. Lihat pula Kuntowidjojo (peny.), *Sejarah perjuangan Hizbullah Sabilillah Divisi Sunan Bonang* (Surakarta: Yayasan Bhakti Utama dan Masyarakat Sejarawan Indonesia Cabang Yogyakarta, 1997), hlm. 132–6.

[29]Lihat Soejatno, "Revolution and social tensions in Surakarta, 1945–1950" (diterjemahkan oleh Benedict Anderson), *Indonesia* no. 17 (Apr. 1974), hlm. 106. Masyumi membentuk Sarekat Tani Islam Indonesia pada 1946 dengan tujuan awal untuk mengumpulkan zakat; Kahin, *Nationalism and Revolution*, hlm. 307–8.

menembaki para pemogok yang tengah berdemonstrasi. Konflik itu berlangsung selama 1,5 jam dan dua pemogok serta tujuh anggota Hizbullah dikabarkan terluka. Koalisi kelompok kiri, FDR, mengeluarkan sebuah pernyataan yang isinya mendukung pemogokan. Pernyataan tersebut ditandatangani (antara lain) oleh Amir Sjarifuddin dari Partai Sosialis, D.N. Aidit (yang saat itu baru berusia 25 tahun, salah satu dari pemimpin baru yang muncul di Partai Komunis Indonesia) dari PKI, dan Sudisman (anggota baru Politburo PKI, hanya tiga tahun lebih tua daripada Aidit) dari Pesindo. Angkatan Darat mengirimkan pasukannya ke Surakarta untuk menghentikan kekerasan. Pemogokan itu sendiri selesai pada 18 Juli berkat bantuan Wakil Presiden Hatta, setelah dia bersedia mengabulkan sebagian besar tuntutan yang dilontarkan BTI dan SOBSI. Panglima Angkatan Darat Sudirman memerintahkan unit-unit militer di kedua belah pihak—Divisi Siliwangi yang pro-pemerintah dan Divisi Panembahan Senapati yang kiri, bersimpati pada FDR dan banyak anggotanya berasal dari Pesindo—untuk gencatan senjata. Pasukan Angkatan Laut Indonesia juga berada di pihak Komunis.

Radikalisme dan konflik terus berlanjut di Surakarta, menciptakan apa yang A.H. Nasution (seorang komandan militer senior yang, pada waktu kemudian, menjadi penulis sejarah Revolusi) dan tokoh-tokoh lain istilahkan sebagai "suasana 'Wild West'"[30] menjelang pemberontakan Madiun. Pada 15 September, Sukarno menetapkan aturan jam malam di Surakarta. Pertempuran sengit pecah setelahnya, tetapi dalam waktu dua hari saja Divisi Siliwangi sudah berhasil memukul mundur para pejuang kiri dari Surakarta. Demikianlah, kekuatan-kekuatan pro-PKI kalah dalam pertempuran di jalanan di Surakarta sehingga, sebagaimana Henri Alers amati, "pemberontakan Komunis pada kenyataannya sudah kalah secara militer bahkan sebelum di-

---

[30]Nasution, *Sekitar perang kemerdekaan*, vol. 8, hlm. 222.

mulai."[31] Terdesak dari Surakarta, kekuatan kaum kiri yang dipimpin oleh para pejuang Pesindo masuk ke Madiun. Ketegangan juga sudah mulai terasakan di sana. Bahkan pada bulan Maret 1948, tokoh "Komunis nasional" (bukan PKI) yang cukup berpengaruh, Tan Malaka, sudah mengamati ketegangan antara para pejuang Hizbullah dan kekuatan-kekuatan Pesindo yang ada di seputar kota Madiun.[32]

Prolog lain bagi pemberontakan Madiun terjadi di wilayah Ngawi. Di sana, kaum petani yang dipimpin Komunis secara sepihak merebut lahan-lahan yang sebelumnya dimiliki Belanda yang kini menjadi perkebunan milik pemerintah RI. Tanah kaum petani kaya dan harta-benda pesantren dan umat Muslim yang kaya juga menjadi sasaran pengambilalihan. Para pemimpin Hizbullah di wilayah tersebut—termasuk Munawir Syadzali, yang kemudian menjadi Menteri Agama[33]—memberi perintah kepada 50 laskar mereka untuk turut membantu melindungi para santri dan pesantren. Pada tanggal 17 September 1948, atau sehari sebelum pemberontakan Madiun, pasukan Komunis dalam jumlah besar menyerang pesantren di Tempureja dan Walikukun dan mendesak laskar Hizbullah keluar dari sana. Selama mereka menguasai daerah tersebut, kalangan Komunis—yang terdiri atas aktivis FDR, laskar Pesindo dan pasukan militer yang pro-PKI—dilaporkan melakukan pembantaian besar-besaran terhadap "para kiai, umat Islam [yaitu orang santri], kaum nasionalis [baca: pendukung PNI], dan pamong praja yang anti-Komunis [yang juga kebanyakan PNI]." Di antara korban-korban mereka, ter-

---

[31]Henri J.H. Alers, *Om een rode of groene merdeka: 10 jaren binnenlandse politiek Indonesië, 1943–1953* (Eindhoven: Vulkaan, 1956), hlm. 187.

[32]Tan Malaka, *Dari penjara ke penjara* (3 vol; Jakarta: TePLOK Press, 2000), vol. 3, hlm. 319-21.

[33]Munawir adalah lulusan sekolah Islam modern pertama di Jawa, Manba' al-'Ulum di Surakarta. Untuk biografinya, silakan lihat Azyumardi Azra dan Saiful Umam, *Menteri-menteri agama RI*, hlm. 369–412.

dapat Kiai Haji Dimyati, ketua Masyumi dan Sabilillah[34] sektor Ngawi, dan Suwandi, pemimpin Muhammadiyah setempat.[35]

Kemudian, pada tanggal 18 September 1948, kaum Komunis di Madiun mengumumkan pemberontakan mereka terhadap pemerintah Republik. Musso dan para pemimpin PKI lain bergegas menuju Madiun untuk mencoba mengendalikan pemberontakan ini. Kekuatan-kekuatan pro-pemerintah yang datang ke Madiun umumnya adalah anggota Tentara Republik Indonesia (TRI) dari Divisi Siliwangi, meskipun juga terdapat laskar Hizbullah serta badan perjuangan lainnya.[36]

Kaum pemberontak Komunis membunuh banyak tokoh PNI dan Masyumi, termasuk beberapa kiai ternama. Saifuddin Zuhri menulis bahwa

> Pemberontakan PKI di Madiun itu diawali dengan perampokan-perampokan, pembakaran-pembakaran dan penculikan-penculikan terutama ditujukan kepada para kiai, para mubaligh, tokoh-tokoh Masyumi dan pegawai negeri terutama kalangan pamong praja yang sebagian besar anggota PNI.[37]

Laporan-laporan saksi mata yang dikumpulkan jauh setelah peristiwa tersebut mengisahkan pembunuhan para tokoh agama di Madiun dan di tempat-tempat lain. Menurut penuturan mereka, kaum Komunis merebut Madiun, Magetan, Ponorogo, Pacitan, Trenggalek, Ngawi, Purwantoro, Sukoharjo, Wonogiri, Blora, Pati, Cepu, Kudus, dan kota-kota lain. Mereka menyerbu pesantren-

---

[34]Anderson, *Java in a time of Revolution*, hlm. 222 n40, menyatakan bahwa Sabilillah "tidak memiliki pendahulu resmi pada periode Jepang, tidak mendapat pelatihan militer secara formal, dan tidak terorganisasi dalam formasi-formasi yang lazim. Tampaknya, ia [Sabilillah] tidak pernah menjadi sebuah organisasi yang integral, tetapi merupakan sebuah nama umum bagi kumpulan bersenjata yang dipimpin para kiai di pedesaan yang muncul selama periode peralihan dari masa pendudukan Jepang."

[35]Kuntowidjojo, *Hizbullah*, hlm. 133–6.

[36]Nasution, *Sekitar perang kemerdekaan*, vol. 8, hlm. 260, 319, 339.

[37]Saifuddin Zuhri, *Berangkat dari pesantren*, hlm. 360.

pesantren di mana musuh utama mereka berada, dan membunuh banyak kaum muda Muslim dan kiai yang militan. Mereka juga menyerang para pejabat daerah, polisi dan kalangan militer. Kiai Imam Mursyid Muttaqien yang berusia 28 tahun dan merupakan seorang pemimpin tarekat Syattariyah adalah salah satu korban mereka tetapi jenazahnya, seperti jenazah-jenazah korban lain, tidak pernah ditemukan. Pesantren yang dia pimpin, Takeran, dibakar habis. Di Magetan, salah seorang murid pesantren yang dipimpin Kiai Haji Sulaiman Zuhdi Effendi adalah anggota PKI dan ia memerintahkan penangkapan sang kiai. Di sana, kaum Komunis membakar 72 rumah di Kauman dan menculik semua kaum lelakinya; untungnya, sebelum mereka sempat dibunuh, mereka berhasil diselamatkan oleh pasukan dari Divisi Siliwangi.[38] Mengingat tradisi mistis dan supernatural yang kental di antara umat Islam di pedesaan Jawa, tidak mengejutkan apabila legenda-legenda magis tercipta dan muncul dari peristiwa yang mengerikan ini. Menurut penuturan salah seorang informan, yang berusia 20-an tahun ketika peristiwa berdarah tersebut terjadi dan diwawancarai 40 tahun kemudian, di dekat Magetan terdapat seorang kiai bernama K.H. Imam Sofwan dan dua putranya, yang juga kiai, yang dibunuh dan mayat mereka dibuang ke dalam sebuah sumur (suatu motif yang biasa dijumpai dalam memoir-memoir ini). Dari dalam sumur, terdengar suara Kiai Haji Imam Sofwan yang sedang membumbungkan azan, "yang terdengar oleh Muslim".[39]

Kisah-kisah yang terhimpun selama lebih dari 40 tahun sejak kejadian tersebut dari desa Madukoro di Jawa Timur memberitakan hal yang serupa. Di desa itu, partai politik mulai dikenal sejak 1947. Warga yang tinggal di daerah dataran rendah

---

[38]Agus Sunyoto Maksum dan A. Zainuddin, *Lubang-lubang pembantaian: Petualangan PKI di Madiun* (Jakarta: Grafiti untuk Jawa Pos, 1990), hlm. 15–20, 31-4, 40-3. Lihat juga Kuntowidjojo, *Hizbullah*, hlm. 134–6.

[39]Maksum dan Zainuddin, *Lubang-lubang pembantaian,* hlm. 55–9.

merupakan pengikut NU dan Masyumi yang "fanatik", sementara mereka yang tinggal di wilayah yang lebih tinggi mendukung PKI dan PNI. Keadaan itu mencerminkan konflik antara kaum santri dan abangan. Pada September 1948, kekerasan untuk pertama kalinya pecah di antara kedua kelompok tersebut. Kaum santri mempersenjatai diri mereka untuk melawan kaum Komunis tidak hanya dengan senjata api dan granat, tetapi juga dengan "senjata spiritual" seperti bambu runcing yang telah diberi berkat oleh para kiai. Bagi warga Madukoro dari generasi yang lebih tua, peristiwa Madiun merupakan demonstrasi dari kebrutalan PKI yang tidak akan terlupakan. Bagi generasi yang lebih muda, hal tersebut akan menjadi bukti yang mendukung dan mengesahkan tindakan ofensif mereka terhadap PKI dua dasawarsa selanjutnya.[40] Mirip dengan hal itu, ingatan tentang peristiwa pembantaian di Madiun pada 1948 juga dibangkitkan di benak para santri dan aktivis anti-PKI di wilayah Semarang dan Salatiga pada waktu pecahnya kekerasan 1965-6, menurut bukti lisan dari waktu kemudian.[41]

Kita akan keliru bila berpikir bahwa pihak Komunis memonopoli agresi. Aktivis-aktivis Muslim militan yang bergabung di dalam Hizbullah, Sabilillah dan berbagai "badan perjuangan" lain untuk menentang upaya Belanda yang ingin kembali menjajah Indonesia tidak segan-segan mengangkat senjata melawan musuh Komunis mereka. Lima tahun setelah pemberontakan PKI di Madiun, diklaim (meski ini sangat sulit dipercayai) bahwa di Ponorogo setengah dari penduduk laki-laki meninggal dunia dalam pertempuran. Kaum kiri membantai para kiai dan santri, dan kemudian menjadi sasaran sendiri dari serangan balas dendam oleh pihak Islam. Di Pare, laporan-laporan dari masa

[40]Imam Tholkhah, *Anatomi konflik politik di Indonesia: Belajar dari ketegangan politik varian di Madukoro* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001), hlm. 119–29.

[41]Singgih Nugroho, *Menyintas dan menyeberang: Perpindahan massal keagamaan pasca 1965 di pedesaan Jawa* (Yogyakarta: Syarikat, 2008), hlm. 78–9.

yang lebih kemudian mengatakan bahwa laskar Hizbullah siap memberikan perlawanan terhadap kekuatan Pesindo tetapi polisi turun tangan dan mencegah terjadinya kekerasan.[42] Kaum pemberontak PKI menguasai Kudus selama beberapa waktu dan membunuh beberapa kiai di sana, tetapi para pemimpin religius yang paling terkemuka berhasil melarikan diri dari kota, untuk kembali dengan laskar Hizbullah yang kemudian merebut kembali Kudus setelah membunuh para aktivis PKI.[43]

Banyak memoar peristiwa Madiun baru dihimpun beberapa dasawarsa setelah kejadian-kejadian, dan pada waktu itu suasana sosial di Jawa telah banyak berubah ke arah yang lebih menguntungkan pihak Islam, sehingga penggambaran tentang masa lampau, tak usah mengagetkan kita, lebih menempatkan kaum santri sebagai korban utama dalam kekerasan yang pecah. Lebih jauh, selama era Soeharto adalah hal yang sangat sulit untuk menemukan seorang Komunis yang masih bertahan hidup—atau paling tidak seseorang yang bersedia mengaku bahwa dirinya pernah menjadi Komunis—untuk menceritakan peristiwa tersebut dari sisinya. Setelah Soeharto jatuh pada 1998, keadaannya berubah. Saat itu, dimungkinkan untuk memublikasikan memoar justifikasi diri seperti dilakukan oleh Soemarsono, yang menjabat sebagai gubernur militer PKI di Madiun ketika pemberontakan meletus. Memoar tersebut disusun ketika Soemarsono berusia akhir 80-an dan telah menjadi warga negara Australia. Di dalam bukunya *Revolusi Agustus*, diterbitkan pada 2008, Soemarsono pada intinya menuturkan kembali interpretasi PKI pada dasawarsa 1950-an di mana Partai menjadi korban dari persengkongkolan kontra-revolusi yang digagas Hatta dengan Amerika, sementara Sukarno menjadi korban yang tak bersalah. Dokumen-

---

[42]Jay, *Religion and politics*, hlm. 28–9, 74–75.

[43]Lance Castles, *Religion, politics and economic behavior in Java: The Kudus cigarette industry* (New Haven, CT: Yale University Southeast Asia Studies Cultural Report Series no. 15, 1967), hlm. 67.

dokumen yang dikutip oleh Soemarsono sendiri justru tidak selalu sesuai dengan interpretasinya. Dia mengatakan—sesuatu yang agak aneh—bahwa golongan anti-Komunis berusaha membunuh kaum Komunis sembari menolak klaim bahwa "ribuan kiai" dibunuh di Madiun, "sebab tak ada gunanya orang Komunis membunuhi kaum anti-Komunis."[44] Buku Soemarsono sangat penting bukan karena apa yang dikatakannya mengenai peristiwa Madiun tetapi karena reaksi amarah yang ditimbulkannya setelah diterbitkan, yang akan dibahas di Bab 7.

Dari sisi Islam, konsep Jihad (Perang Suci) tentunya ada di benak banyak aktivis. Saifuddin Zuhri menulis bahwa pesantren-pesantren besar di Jawa Tengah dan Jawa Timur menjadi pusat pelatihan militer selama masa Revolusi—pesantren-pesantren seperti Tebuireng, Tambakberas, Denanyar, dan Peterengon dekat Jombang; Lirboyo, Jampes, dan Bendo di Kediri; dan Jamsaren, Jenengan, Krapyak, Tegalreja dan semacamnya di Jawa Tengah adalah contohnya. Dikepung oleh kekuatan PKI, demikian tulisnya, "pesantren Gontor dan Tremas ... terpaksa harus menempuh cara berjihad."[45] Menteri agama ketika pemberontakan Madiun meletus, yang juga seorang pemimpin NU, yakni Kiai Haji Masykur, menyampaikan pidato di Yogyakarta di mana dia menyebut pemberontakan tersebut sebagai tindakan yang bertentangan dengan agama.[46] Sebagai satu organisasi, Masyumi memiliki pandangan serupa dan menyerukan Jihad. Ann Swift mengamati,

> Sementara "teror" yang dilancarkan PKI ramai dibahas di pers, tindakan kontra-teror Masyumi tidak, walaupun keberadaan "teror

---

[44]Soemarsono, *Revolusi Agustus: Kesaksian seorang pelaku sejarah* (peny. dan translit. Komisi Tulisan Soemarsono di Eropa; pendahuluan oleh Wilson. [Jakarta:] Hasta Mitra, 20080; kutipan dari hlm. 263. Lihat juga Hersri Setiawan, *Negara Madiun? Kesaksian Soemarsono pelaku perjuangan* ([Jakarta?] Forum Studi Perubahan dan Peradaban, 2002).

[45]Saifuddin Zuhri, *Berangkat dari pesantren*, hlm. 358.

[46]Nasution, *Sekitar perang kemerdekaan*, vol. 8, hlm. 258.

> dan kontra-teror" sebagaimana diistilahkannya ini, diakui oleh Hatta di dalam sebuah siaran radio pada 17 November. ... Tampaknya, pembunuhan yang sewenang-wenang terhadap kaum abangan memang terjadi, meskipun sebagian besarnya berupa penangkapan para pemimpin PKI, pengadilan yang singkat atas mereka, dan pelaksanaan hukuman mati terhadap mereka. ... Namun, kebanyakan anggota PKI dijebloskan ke penjara. Pembunuhan dalam skala 1965 [akan didiskusikan lebih lanjut di dalam buku ini] kelihatannya tidak terjadi di salah satu sisi, mungkin karena Madiun, secara keseluruhan, adalah konfrontasi antara dua kubu militer yang bertentangan alih-alih penduduk sipil.[47]

Warisan dari peristiwa Madiun adalah terbangunnya antipati santi-abangan yang pada waktu selanjutnya makin dipertegas dan dipupuk oleh persaingan partai politik. Setelah Revolusi, Komunisme Islam yang tampak di Jawa pada dasawarsa 1920-an dipandang sebagai sebuah kemustahilan. Dalam persaingan politik pada tahun-tahun selanjutnya, partai-partai yang terinspirasi oleh Islam dan merepresentasikan konstituensi santri tampil berhadap-hadapan dengan PKI dan konstituensi abangannya. Warisan Madiun lainnya adalah bahwa angkatan darat juga kini sepenuhnya memandang PKI sebagai musuh karena yang disebut terakhir ini dianggapnya berusaha menusuk Revolusi dari belakang ketika keadaan tengah genting-gentingnya oleh upaya Belanda untuk kembali ke Indonesia. PNI berada di posisi yang ambigu dalam persaingan ini. Para pemimpin dan konstituen abangannya tidak tertarik pada Masyumi, mungkin karena agenda Islamisasi di dalamnya, tetapi mereka juga menjadi sasaran tindakan kekerasan PKI. Tahun-tahun berikutnya, PNI berusaha mengikuti arah angin politik, sebagaimana partai-partai lain, tetapi dengan sedikit-banyak mengorbankan ideologi atau tujuan utamanya.

---

[47]Swift, *Road to Madiun*, hlm. 76 n130.

Peristiwa Madiun, sementara itu, tidak membuat angkatan darat dan Masyumi semakin dekat, walaupun keduanya adalah musuh PKI. Hal ini kiranya dikarenakan pada 1948 itu pula meletus pemberontakan yang berpusat di Jawa Barat yang dikenal sebagai Darul Islam, dipimpin seorang mistikus Jawa dan pemimpin Hizbullah, S.M. Kartosoewirjo. Dia marah karena penarikan Divisi Siliwangi yang pro-Republik dari wilayah Jawa Barat pada Februari 1948 sebagai konsekuensi dari perjanjian Renville dengan Belanda sebulan sebelumnya, sehingga pada Mei 1948 Kartosoewirjo mendeklarasikan pendirian Negara Islam Indonesia (NII), yang umumnya disebut sebagai pemberontakan Darul Islam (DI, dari bahasa Arab *dar al-Islam*, teritori atau rumah Islam). Darul Islam terus hidup di Jawa Barat—dan, pada waktu kemudian, juga mendapat dukungan dari wilayah-wilayah lain di Indonesia—hingga penangkapan dan eksekusi Kartosoewirjo pada 1962. Saat itu, Darul Islam telah menjadi terkenal baik karena aksi keberandalan mereka maupun kesalehan Islami mereka. Bagi kalangan militer dan para pemimpin Republik lain, pemberontakan DI sama dengan pemberontakan PKI di Madiun versi Islam. Sebagaimana diungkapkan oleh Ruth McVey, Darul Islam dan berbagai konflik lain antara laskar-laskar Islam dan angkatan darat Indonesia "membangun tradisi ketidakpercayaan terhadap Islam militan"—sebuah ketidakpercayaan yang akan tetap berakar kuat selama sekitar setengah abad kemudian sampai, seperti yang akan kita lihat di Bab 6, unsur-unsur di dalam militer dan militan Islam menyadari bahwa mereka memiliki kepentingan yang sama. Pada akhir masa revolusi, angkatan darat berperan sebagai pemain tunggal, menentang baik kaum Islamis maupun Komunis, membuang unsur-unsur Islam darinya setelah Darul Islam dan elemen-elemen Komunis menyusul peristiwa Madiun, tidak memercayai politikus sipil pada umumnya

dan, di atas segalanya, memandang dirinya sendiri sebagai penubuhan dan penjaga tunggal tegaknya negara Republik Indonesia.

Revolusi sendiri mencapai keberhasilannya yang gemilang pada 1949 dengan diakuinya kemerdekaan Indonesia oleh Belanda dan dunia internasional. Bagi masyarakat etnis Jawa, sebagaimana halnya bagi seluruh rakyat Indonesia, ini adalah sebuah kemenangan besar. Namun demikian, konsekuensi-konsekuensi sosial dari periode perang dan Revolusi mengandung risiko yang tidak kecil bagi masa depan bangsa mereka. Terlepas dari sedikit dan tak memadainya bukti yang ada, terdapat kesan yang kuat bahwa masyarakat Jawa mengalami polarisasi yang lebih besar skalanya daripada kapan pun pada 1949. Santri dan abangan terbelah satu dari yang lain lebih dari sebelum-sebelumnya dan perbedaan ini lalu dipolitisasi sebagaimana terjadi pada abad sebelumnya. Namun kini, polarisasi dan politisasi tersebut memiliki dampak yang lebih besar sebab telah dikekalkan oleh pertumpahan darah. Pendudukan Jepang dan Revolusi meninggalkan kenangan konflik sosial yang getir, yang intensitasnya semakin terasa kuat oleh polarisasi dan kondisi politik yang rapuh pada tahun-tahun awal kemerdekaan.

BAB **4**

Eksperimen Kebebasan Pertama: Politik Aliran dan Oposisi Komunis Terhadap Islamisasi, 1950–66

Periode demokrasi liberal dan periode "Demokrasi Terpimpin" yang mengikutinya (dari akhir 1950-an hingga 1965) ditandai oleh apa yang dikenal sebagai politik aliran. Istilah *aliran* dijumpai baik dalam bahasa Jawa maupun bahasa Indonesia serta memiliki makna yang terkait erat. Dalam bahasa Jawa, *aliran* berarti saluran untuk mengarahkan air, yang juga berfungsi menjadi semacam penanda batas di ladang padi; dalam bahasa Indonesia, kata tersebut secara lebih umum berarti arus atau sungai. Pengertian *aliran* menurut Ruth McVey adalah sebagai berikut:

> "arus" atau "sungai" identifikasi ideologis-budaya, [yang] merupakan sebuah konsep penting dalam perpolitikan Indonesia dari 1945 sampai 1965. Istilah tersebut merujuk pada pembagian masyarakat Jawa, secara khusus menjadi kaum santri Muslim yang taat dan kaum Jawa abangan, kelompok-kelompok yang dimobilisasi menurut partai politik serta organisasi massa di bawahnya. Organisasi-organisasi ini menyediakan lingkungan bagi aktivitas sosial para pengikutnya dan memisahkan mereka dari berbagai

> komunitas pesaing. Perbedaan yang menentukan aliran dari seseorang tidak didasarkan pada agama formal, bahasa atau teritori melainkan lebih pada derajat ketaatan Islaminya, dan karenanya batas-batasnya ditetapkan berdasarkan adat dan afiliasi organisasi alih-alih pada berbagai penanda yang lebih tetap. ...
>
> Periode parlementer dari 1950 sampai 1959 ditandai oleh semakin berkembangnya identifikasi komunal sebagai landasan politik. Posisi abangan direpresentasikan terutama oleh Partai Nasionalis Indonesia (PNI), yang mencerminkan nilai-nilai priayi bangsawan dari kaum abangan elite yang konservatif, sementara daya tarik PKI yang komunis sebagai partainya masyarakat kelas bawah terus menggerus basis petani dan buruh PNI. Kaum santri terbelah antara Masyumi, yang Modernis ... dan Nahdlatul Ulama (NU), yang merepresentasikan masyarakat pedesaan Jawa yang saleh. ... Di antara kaum Jawa abangan, kemandekan politis dan kemiskinan ekonomis mengakibatkan semakin tumbuh suburnya paham Komunis.[1]

Aliran yang dipolitisasi ini meradangkan relasi santri–abangan dan membuat PKI dan (hingga kadar yang lebih kecil) PNI tumbuh jadi lawan kuat proyek Islamisasi yang dijalankan pihak santri.

Keseimbangan Santri-Abangan

Sebelum berbicara tentang sejarah politik aliran pada 1950-an dan awal 1960-an, kita perlu menghitung perimbangan jumlah antara dua kelompok dalam masyarakat Jawa tersebut. Ini tugas yang sulit, karena walaupun warga pedesaan di Jawa bisa jadi cukup yakin mengenai apakah diri mereka atau tetangga mereka mesti digolongkan ke dalam kalangan santri atau abangan, bagi para peneliti luar terdapat banyak wilayah abu-abu dan sama sekali tidak ada survei sosial yang memberi kita data tepercaya

[1]R.T. McVey, "Aliran," di dalam Gudrun Krämer, dkk. (peny.), *Encyclopaedia of Islam* (edisi ke-3; Leiden: E.J. Brill; sedang keluar dalam bentuk bagian-bagian).

mengenai masalah ini. Karenanya, kita harus puas dengan membuat tebakan yang berdasar. Kita bisa menggunakan data yang dikutip oleh B.J. Boland yang menyatakan bahwa hanya terdapat sedikit kaum santri pada dasawarsa 1960-an: bahwa di Jawa Tengah hanya 0-15 persen orangdesa yang berdoa; pada 1967, hanya 14 persen dari warga Yogyakarta yang membayar zakat dan di Jawa Tengah hanya 2 persen yang menjalankan ibadah puasa.[2] Tetapi, ini hanyalah gambaran singkat dan landasan statistiknya tidak begitu jelas.

Kita dapat menggunakan data dari Jawa Tengah dan Jawa Timur untuk membuat estimasi yang sangat kasar mengenai seberapa persen dari penduduk bisa digolongkan sebagai santri pada awal dasawarsa 1950-an. Dari lima rukun Islam—mengucapkan kalimat syahadat, shalat lima kali sehari, memberikan zakat, berpuasa pada bulan Ramadan, dan melaksanakan ibadah haji ke Mekkah bagi mereka yang mampu—zakat sajalah yang bisa membantu kita untuk menghitung jumlah kaum santri pada 1950-an. Kita tidak tahu dengan pasti apakah orang yang mengucapkan Syahadat benar-benar meyakininya, tidak tahu apakah seorang yang mengklaim menjalankan salat atau ibadah puasa sungguh-sungguh melakukannya, dan mengetahui bahwa ibadah haji yang mereka laksanakan tergantung dari kemampuan bersama dengan kesalehan. Namun demikian, karena sebagian besar orang sanggup membayar sejumlah kecil beras yang diharapkan dari mereka sebagai zakat, pembayaran ini bisa menjadi indikator dari seberapa banyak kaum santri yang taat. Meski begitu, ada kepelikan yang perlu kita pertimbangkan di sini karena ternyata ada banyak kaum abangan yang juga membayar zakat—bukan karena faktor kesalehan batin, tetapi karena didorong rasa solidaritas dengan sesama warga dan simpati kepada orang miskin yang membutuhkan, dan sering kali juga sebagai wujud peran

[2]B.J. Boland, *The struggle of Islam in modern Indonesia* (*VKI* vol. 59; Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971), hlm. 186.

serta mereka dalam pesta desa yang diadakan di akhir bulan puasa. Karenanya, kita mesti memandang jumlah orang yang membayar zakat tersebut sebagai angka maksimum dari jumlah santri, mengingat bahwa ada juga orang dari kaum abangan yang membayar zakat mereka.

Kita memiliki dua set angka yang kiranya bermanfaat. Dari Kementerian Agama, kita memperoleh data mengenai jumlah orang yang membayar zakat fitrah (sedekah wajib yang dikumpulkan pada akhir bulan Ramadan) pada 1954 di Jawa Tengah, Jawa Timur dan Yogyakarta (yang sudah menjadi suatu Daerah Istimewa). Zakat fitrah dibayarkan kepala keluarga, tetapi kewajiban fitrah sebuah keluarga didasarkan pada jumlah orang di dalam keluarga tersebut, yang juga mencakup bayi. Jelas bahwa angka penyumbang zakat fitrah pada 1954 mencerminkan perhitungan semacam itu dan, karenanya, merepresentasikan populasi total dari rumah tangga yang membayar fitrah, alih-alih sekadar jumlah kepala rumah tangga yang membayar.[3] Namun demikian, kita tidak dapat mengetahui dengan pasti seberapa komprehensif angka-angka dari Kementerian Agama tersebut. Dari sebuah survei yang dilakukan di Indonesia pada 2004, kita tahu bahwa pada waktu itu 45 persen kaum Muslim mengklaim bahwa mereka membayarkan zakat fitrah secara langsung kepada penerimanya (yang bisa mencakup, misalnya, anggota keluarga yang membutuhkan, tetangga atau kiai) alih-alih menyalurkannya melalui organisasi yang lebih formal.[4]Jadi apabila kita menduga—dan ini hanya sebuah dugaan—bahwa kaum Muslim dalam persentase serupa membayarkan fitrah mereka secara langsung pada 1954 dan cara semacam itu tidak terepresentasikan di dalam data

---

[3]Membandingkan jumlah penyumbang yang tertulis dalam *Daftar statistik Zakat Fitrah* di n8 di bawah dengan jumlah beras yang disumbangkan menunjukkan bahwa sumbangan beras hanya sedikit di atas 2 kg per kepala, rata-rata jumlah fitrah yang diharapkan dari tiap-tiap anggota keluarga.

[4]Amelia Fauzia, *Faith and the state: A history of Islamic philanthropy in Indonesia* (Leiden& Boston: Brill, 2013), p. 211 n142.

Kementerian Agama, kita perlu mengalikan angka yang dilaporkan dengan 1,8 untuk mendapatkan perkiraan total penduduk yang membayarkan fitrah mereka. Kita harus menerima kenyataan bahwa, sebagaimana dicatat di atas, banyak masyarakat Jawa abangan juga membayar zakat fitrah; di sisi lain, kaum santri yang kiranya lebih mengerti praktik yang benar dalam Islam membayarkan fitrah mereka melalui masjid dan mushala alih-alih menyerahkannya secara individual—dan karena hal ini, sedekah merekalah yang kemungkinan besar muncul dalam laporan Kementerian Agama RI. Jika demikian, para pembayar fitrah yang tidak tercatat di dalam data Kementerian Agama di bawah ini lebih besar kemungkinannya adalah kaum abangan daripada santri. Karena itu, kita boleh memanfaatkan data tersebut asal dengan cermat dan hati-hati.[5]

Untuk menghitungnya sebagai persentase dari jumlah penduduk, kita juga perlu memiliki data jumlah penduduk Jawa pada waktu itu, yang sayangnya tidak tersedia. Di Indonesia, sensus penduduk tidak dilakukan antara 1930 dan 1961. Namun demikian, bila kita mengasumsikan bahwa pertumbuhan penduduk di Jawa antara 1954 dan 1961 kembali ke level dasawarsa 1920-an untuk seluruh Jawa dan Madura (1,73 persen per tahun),[6] penghitungan ke belakang dari jumlah penduduk pada 1961 membawa kita pada estimasi penduduk pada 1952 sebesar 90 persen dari jumlah penduduk pada 1961.[7] Seluruh asumsi dan dugaan ini menghasilkan hitungan sebagai berikut.

---

[5]Saya berterima kasih kepada Dr Amelia Fauzia atas bantuannya dalam "mengupas" apa yang kiranya dapat kita pelajari dari data fitrah ini.

[6]*Volkstelling 1930*, vol. 2, hlm. 12.

[7]Estimasi ini konsisten dengan—dan mungkin berlandaskan pada kalkulasi yang sama—perkiraan yang dibuat dalam Widjojo Nitisastro, *Population trends in Indonesia* (Ithaca, NY, dan London: Cornell University Press, 1970), hlm. 126.

Tabel 3 Penduduk, pembayaran zakat fitrah dan perkiraan persentase santri dari keseluruhan jumlah penduduk, pertengahan 1950-an[8]

Daerah	A Penduduk (1961)	B A x 0,9 (= estimasi penduduk 1964)	C Jumlah penyumbang zakat fitrah (1954)	D C/B (%)	E D x 1,8 (= estimasi maksimum % santri dalam jumlah penduduk)
Jawa Tengah	7.753.570	6.987.213	374.896	5,4	9,7
Yogyakarta	2.231.062	2.007.986	70.399	3,5	6,3
Jawa Timur	11.177.595	10.059.835	359.637	3,6	6,5
TOTAL	21.162.227	19.046.004	804.932	4,2	7,6

Sebagai perbandingan, kita akan mencermati hasil pemilihan umum 1955 di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Pada waktu itu—sebagaimana akan kita bahas di bawah—NU telah menjadi partai sendiri, sesudah memisahkan diri dari Masyumi lewat proses yang menyakitkan pada 1952. Yang disebut terakhir ini, karenanya, menjadi sebuah partai Modernis dan berbasis perkotaan, dengan kekuatan terbesarnya terdapat di luar Jawa. Pemilihan umum nasional 1955 adalah pemilihan umum yang bebas dan adil, pemilu pertama dengan prinsip semacam itu dalam sejarah Indonesia, dan yang terakhir selama 44 tahun. Jika kita mengamati hasilnya, kita harus menerima bahwa beberapa—mungkin malah banyak—kaum Jawa abangan masih memilih NU pada 1955, mungkin didorong oleh rasa hormat mereka kepada para kiai yang memimpinnya, walaupun mereka sendiri bukanlah

[8]Berdasarkan pada *Sensus penduduk 1961: Penduduk desa Jawa*, vol. 2–3 (Yogyakarta: Pusat Penelitian dan Studi Kependudukan, Universitas Gadjah Mada, dan Biro Pusat Statistik, 1980). Djawatan Urusan Agama, Bagian "D" (Ibadah Sosial), *Daftar statistik Zakat Fitrah Propinsi Djawa Tengah th. 1954*; idem, *Daftar statistik Zakat Fitrah Propinsi Djawa Timur th. 1954;* idem, *Daftar Statistik Zakat Fitrah D.I. Jogjakarta dan Prop. Sum. Selatan th. 1954* (dokumen-dokumen yang disebut belakangan ini semuanya berupa *tapescript*).

santri. Hal ini ditegaskan oleh fakta bahwa beberapa ratus ribu pemilih, khususnya di Jawa Timur, yang—seperti akan kita lihat di bawah ini—mengalihkan dukungan mereka dari partai-partai santri kepada partai abangan (secara khusus PKI) dalam pemilihan umum daerah pada 1957, ketika batas-batas aliran menguat. Jadi sekali lagi, dengan mengamati hasil pemilihan umum 1955 dalam hal kaitannya dengan politik aliran, kita dapat memperoleh perkiraan kasar persentase maksimum teoritis masyarakat Jawa yang santri.

Tabel 4 Hasil pemilihan umum nasional 1955 untuk "empat besar" partai politik di Jawa Tengah dan Jawa Timur[9]

Partai	Identitas aliran	% pemilih total
NU	Santri	30
Masyumi	Santri	12
Sub-total untuk partai santri		42
PKI	Abangan	27
PNI	Abangan	32
Sub-total untuk partai abangan		59

Data semacam itu tidak dapat memberi kita hasil yang solid, tetapi rasanya cukup masuk akal untuk menyimpulkan bahwa kaum santri merupakan kelompok minoritas di antara masyarakat Jawa pada 1950-an. Tabel 6 dan 7 di bawah menampilkan secara lebih terperinci pola-pola perolehan suara dalam Pemilu 1955 di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Dapat kita lihat bahwa partai-partai kaum santri hanya memperoleh 33 persen dari suara yang dikumpulkan partai yang masuk kelompok "empat besar" di Jawa Tengah dan Yogyakarta pada 1955, dan 49 persen di Jawa Timur. Jika kita memperkirakan bahwa sekitar 10 persen dari perolehan suara NU pada 1955 berasal dari orang-orang yang dalam kehidupan personal adalah abangan, perolehan suara NU di Jawa Tengah dan Jawa Timur akan turun menjadi sekitar

[9]Lihat sumber di n55 di bawah.

25 persen dan total pemilih santri akan berkurang menjadi di bawah 40 persen. Sebagaimana akan kita lihat dalam hasil pemilihan umum provinsi pada 1957 di bawah, angka-angka ini bukanlah perkiraan yang tidak masuk akal. Memperhitungkan angka-angka terkait zakat dan mengasumsikan bahwa sebagian tertentu dari perolehan suara NU pada Pemilu 1955 berasal dari mereka yang termasuk dalam golongan abangan, kita bisa memperkirakan bahwa antara 10 dan 40 persen masyarakat Jawa merupakan kaum santri yang saleh dan taat pada pertengahan 1950-an sementara sekitar 60–90 persennya adalah kaum abangan. Sampai di akhir buku ini, kita masih belum akan memiliki hasil survei sosial yang benar-benar tepercaya, tetapi kita akan melihat bahwa persentase tersebut berbalik, dan aliran sendiri menemui akhirnya dan terkubur sebagai sebuah fenomena politik.

Mengingat status kaum Jawa santri sebagai kelompok minoritas, tidak mengejutkan bahwa ketika Clifford Geertz dan para sejawatnya melakukan penelitian mereka di Pare (dekat Kediri) pada awal 1950-an, mereka sampai pada observasi yang luar biasa yang, hanya beberapa dasawarsa kemudian, akan menjadi sepenuhnya keliru:

> Sangat sulit, mengingat tradisi dan struktur sosialnya, bagi seorang Jawa untuk menjadi "Muslim yang sejati". ... Allah yang asing, menakutkan dan menakjubkan, moralisme yang berat, dan ketaatan yang ketat dalam hal doktrin, serta eksklusivisme yang intoleran yang menjadi bagian yang amat penting dalam Islam sangat asing bagi cara pandang tradisional masyarakat Jawa.[10]

Salah satu tujuan buku ini adalah mencari tahu mengapa hasil pengamatan semacam itu—yang konsisten dengan fenomena sosial yang teramati pada waktunya—bisa menjadi demikian

---

[10]Clifford Geertz, *The Religion of Java* (London: The Free Press of Glencoe, Collier-Macmillan Ltd, 1960), hlm. 160.

tidak tepat karena perubahan sosial. Politik adalah bagian yang penting dari cerita tersebut.

Ibadah haji ke Mekkah tetap menjadi salah satu cara penting untuk mempertahankan dan menunjukkan identitas keislaman seseorang dan ibadah ini dilaksanakan oleh kaum santri Jawa dan umat Muslim di Indonesia lainnya, tetapi layak dicatat di sini bahwa jumlah umat Islam yang berangkat naik haji pada dasawarsa 1950-an dari wilayah Jawa—sebagaimana terlihat dalam Tabel 5 di bawah—jauh lebih rendah daripada jumlahnya sebelum Perang Dunia II. Pada 1914, terdapat 10.006 jemaah haji yang berangkat dari wilayah Jawa Tengah, Jawa Timur dan Madura,[11] sementara pada 1921 terdapat 15.036 jemaah, walaupun jumlah yang besar tersebut bukanlah sesuatu yang biasa. Secara lebih umum dapat dikatakan bahwa rata-rata jumlah jemaah haji dari wilayah Jawa Tengah, Jawa Timur dan Madura adalah 8.400 orang per tahun dan tidak pernah lebih rendah dari 5.000 orang.[12] Walaupun dasawarsa 1950-an merupakan periode yang tidak terlalu baik dari sudut pandang ekonomis bagi masyarakat Jawa, sulit untuk menjelaskan turunnya jumlah jemaah haji atas dasar menurunnya tingkat kemakmuran di antara kaum santri, sebab dasawarsa 1920-an dan 1930-an kiranya lebih berat dalam aspek yang satu ini. Kita, karenanya, bisa jadi bertanya-tanya apakah penurunan jumlah jemaah haji ini mencerminkan berkurangnya jumlah masyarakat Jawa yang cukup saleh dan taat pada ajaran agama Islam untuk menjalankan ibadah haji, sehingga dalam arti tertentu terjadi proses "abanganisasi" atau bahkan "de-Islamisasi" meminjam istilah yang digunakan oleh Wertheim yang dikutip di bawah. Namun demi-

[11]Di dalam data dari masa kolonial Belanda, Madura digolongkan ke dalam wilayah yang penduduknya berbahasa Jawa, tetapi kemudian tidak lagi setelah kemerdekaan. Data yang dikutip di sini, karenanya, tidak dapat secara tegas diperbandingkan, meskipun pola umumnya tetap signifikan.

[12]Ricklefs, *Polarising Javanese society*, hlm. 215.

kian, jumlah jemaah yang berangkat haji memang mengalami penurunan di seluruh pelosok Indonesia daripada sebelum masa perang, dan hal ini kiranya mendukung penjelasan yang didasarkan pada penurunan pendapatan masyarakat Indonesia secara umum.

Tabel 5 Pemberangkatan jemaah haji dari wilayah-wilayah yang penduduknya berbahasa Jawa, 1950-8[13]

Tahun	Jawa Tengah	Jawa Timur	Yogyakarta	TOTAL orang Jawa	(Total seluruh Indonesia
1950	1148	1281	35	2464	5132
1951	1146	262	—		2647
1952	N/A	2022	94		8706
1953	1903	2129	99	4131	11.803
1954	1606	1647	60	3313	8993
1955	1573	1584	54	3211	8777
1956	1706	2133	50	3889	9114
1957	1771	1655	—		11.507
1958	786	1220	31	2037	6874

Aliran dalam Politik dan Budaya, serta Pemilihan Umum 1955–7

Kita telah mendiskusikan bagaimana para kiai NU aktif berpolitik selama masa pendudukan Jepang dan Revolusi dan, dengan demikian, secara penuh dan meyakinkan menggantikan peran penghulu sebagai pemimpin Islam Tradisionalis. Tetapi, NU pada dasawarsa 1950-an belumlah menjadi sebuah organisasi yang kuat. Inti terdalam dari NU adalah jaringan para kiai dan ke-

[13]"Rekapitulatie statistik djemaah haji musim haji" (dokumen *typescript* dalam koleksi George McT. Kahin, Kahin Center, Cornell University), diduga dikompilasi dari data Kementerian Agama. Angka-angka yang berbeda untuk 1950 dan 1951 ditampilkan di dalam analisis Vredenbregt mengenai haji, tetapi perlu dicatat bahwa angka-angka yang disebut terakhir ini (sebagaimana dijelaskan Vredenbregt) sekadar menunjukkan kuota yang disetujui oleh pemerintah Indonesia, bukan jumlah aktual jemaah yang berangkat haji. Lihat Jacob Vredenbregt, "The haddj: Some of its features and functions in Indonesia," *BKI* vol. 118 (1964), no. 1, hlm. 111, 145 n1.

luarga mereka, yang terhubung melalui pengalaman sebagai murid atau guru satu bagi yang lain, terjalin melalui perkawinan, berpusat pada beberapa pesantren ternama, khususnya di Jawa Timur, dan—di puncak dari hierarki informal ini—dipimpin keluarga dua bapak pendiri NU dari Jombang, Kiai Haji Hasyim Asy'ari dan Kiai Haji Wahab Chasbullah.[14] Kedua keluarga ini merepresentasikan "darah biru" NU—sebuah istilah yang digunakan di dalam jaringan itu sendiri. NU menjunjung tinggi *wali sanga* yang nyaris melegenda. Wali Sanga sendiri diyakini sebagai pembawa Islam ke tanah Jawa dan menjadi model penghubung batas-batas budaya. Mereka diyakini telah bekerja dengan cara-cara yang dapat mengakomodasi berbagai gagasan masyarakat Jawa pra-Islam, sementara kaum Modernis dari abad ke-20 dipandang kalangan NU sebagai musuh kebudayaan Jawa. Serupa dengannya, Sufisme diterima sebagai sebuah aspek ortodoks dari Islam di dalam NU, sedangkan hal tersebut mendapat banyak tentangan di pihak Modernis. Akan tetapi, harus diakui bahwa kaum Modernis jauh lebih terorganisasi daripada kalangan Tradisionalis. Sementara Muhammadiyah merupakan sebuah organisasi berskala nasional yang masif dengan beberapa ratus ribu anggota, NU hanya memiliki sekitar 51.000 pengikut—tidak akurat untuk berbicara tentang "anggota" di dalam jaringan yang terstruktur dengan demikian longgar—dan 87 cabang pada 1952.[15]

Para kiai NU merasa tidak terlalu senang dengan kaum Modernis serta dominasi politik urban Masyumi. Kiai Haji Wahid

[14]Kehidupan Hasyim Asy'ari dan Wahab Chasbullah dideskripsikan di dalam Jajat Burhanudin, "Traditional Islam and modernity: Some notes on the changing role of the *ulama* in early twentieth century Indonesia," dalam Azyumardi Azra, Kees van Dijk dan Nico J.G. Kaptein (peny.), *Varieties of religious authority: Changes and challenges in 20th century Indonesian Islam* (Singapura: International Institute for Asian Studies and Institute of Southeast Asian Studies, 2010), hlm. 61-6.

[15]Fealy, "Ulama and politics," hlm. 107, 109.

Hasyim menarik sebuah garis pembeda antara kaum Modernis yang "pintar" dan terdidik secara Barat dan para ahli agama dalam diri para kiai pada 1951:

> Dalam kalangan umat Islam ada dua macam golongan pemimpin. Ada golongan pemimpin politik yang memakai merek atau cap Islam, mereka pada umumnya terdiri dari kaum cerdik pandai yang mendapat pendidikan Barat. Golongan kedua terdiri dari golongan ahli agama yang betul-betul menguasai ilmu agama Islam yang sangat luas yang disebut golongan ulama. Mereka ini mempunyai pengaruh amat besar dalam masyarakat dan mempunyai kedudukan sangat terhormat.[16]

Tokoh NU telah menduduki posisi Menteri Agama hampir sejak awal masa Revolusi. Ketika kementerian tersebut mengalami perluasan fungsi dan cakupan pada awal dasawarsa 1950-an, kebanyakan posisi yang tercipta diberikan kepada para pengikut NU. Namun demikian, ketika kabinet baru dibentuk pada 1952, posisi Menteri Agama dipercayakan kepada seorang tokoh Modernis. Kini, kaum Tradisionalis mesti menyaksikan bahwa posisi yang seakan sudah tak terpisahkan dengan keberadaan mereka jatuh ke tangan kompetitor mereka dalam memperebutkan kepemimpinan dalam Islam. Mereka lalu memutuskan bahwa kesabaran mereka telah habis. NU mengundurkan diri dari Masyumi dan membentuk partai politik baru, yang diketuai Wachid Hasyim hingga meninggalnya dalam sebuah kecelakaan lalu-lintas pada 1953, ketika usianya baru 38 tahun.[17] Kepergiannya adalah sebuah kehilangan dan pukulan besar bagi NU. "Darah biru" yang mengalir di nadinya telah membuat posisinya sebagai pemimpin NU tak tergoyahkan, tetapi, di luar itu, Wachid

---

[16]Dikutip di dalam Choiratun Chisaan, *Lesbumi: Strategi politik kebudayaan* (Yogyakarta: LKiS, 2008), hlm. 99.

[17]Fealy, "Ulama and politics," Bab 3, yang membahas pemisahan diri NU dari Masyumi secara mendetail.

Hasyim juga memiliki gaya hidup yang lebih modern daripada banyak kiai lain dan, karenanya, lebih mampu daripada mereka ini untuk berhubungan dengan kaum Modernis yang lebih terpelajar.[18] Perpisahan Masyumi-NU meninggalkan sebuah warisan yang bertahan lama, dan permusuhan politis yang kental ditambahkan ke dalam perbedaan di dalam pemahaman religius yang sudah ada sejak lama.

Kaum Tradisionalis di NU kini mulai menjalankan berbagai aktivitas yang lebih modern seperti mendirikan cabang serta membentuk organisasi-organisasi subsider. Pada 1952, NU hanya memiliki sayap pemudanya yang bernama Ansor; cabang perempuan bernama Muslimat NU (termasuk di dalamnya organisasi perempuan muda, Fatayat); dan organisasi petani Pertanu (Pertanian Nahdlatul Ulama). Setelah melepaskan diri dari Masyumi, NU mendirikan perhimpunan buruh dan organisasi bagi veteran (mantan laskar Hizbullah dan Sabilillah bergabung di keduanya), membentuk kelompok siswa-siswi Islam dan memulai menjalankan usaha penerbitannya sendiri, termasuk mengelola surat kabar *Duta Masyarakat.* Di dalam kongresnya yang diadakan pada 1954, dilaporkan bahwa NU telah memiliki 200 cabang.[19] Pada dasawarsa 1950-an, jumlah anak putri yang masuk dan menjadi murid pesantren bertambah banyak. Baru pada 1934, NU secara formal menyetujui pendidikan bagi kaum perempuan, walaupun dalam kenyataannya telah ada beberapa inisiatif yang coba dilakukannya sebelumnya. Namun demikian, kesetaraan antara

---

[18]Ibid., hlm. 119.

[19]Ibid., hlm. 109, 114–5. Terdapat beberapa publikasi NU praperang yang standarnya masih amatir, tetapi *Duta Masyarakat* adalah sesuatu yang baru: sebuah surat kabar harian dengan konten politik yang signifikan. Mengenai publikasi "embrionik" sebelumnya, silakan lihat Andrée Feillard, "From handling water in a glass to coping with an ocean: Shifts in religious authority in Indonesia," di dalam Azyumardi Azra, Kees van Dijk dan Nico J.G. Kaptein (peny.), *Varieties of religious authority: Changes and challenges in 20th century Indonesian Islam* (Singapura: International Institute for Asian Studies and Istitute of Southeast Asian Studies, 2010), hlm. 159–60.

laki-laki dan perempuan di dalam NU masih jauh dari ideal, sebab hingga akhir 1959 kaum perempuan masih diwajibkan duduk di balik gorden dalam pertemuan yang dihadiri oleh kedua kelompok jenis kelamin yang berbeda itu. Muhammadiyah telah sepenuhnya meninggalkan kebijakan seperti ini pada 1944.[20]

Aktivitas organisasional ini merupakan satu langkah yang signifikan di dalam memperkuat NU sebagai sebuah organisasi yang secara aktif menjalankan proses Islamisasi, mendukung identitas komunal para santri. Hal ini, tentu saja, bukannya tanpa mendapat tentangan dari pihak Modernis. Di Kudus, sebagai contoh, komunitas santri terbelah antara pendukung Masyumi dan pendukung NU. Gagasan-gagasan Modernis terus menyebar di wilayah tersebut melalui berbagai kelompok pengajian (pendalaman Alquran) dan memperoleh keberhasilan, khususnya di kalangan pengusaha. Keluarga-keluarga pengusaha di Kudus kebanyakan adalah kaum Modernis dan pengikut Muhammadiyah. Kota tersebut juga, tentu saja, terbagi berdasarkan aliran politiknya: Kudus Barat, di mana makam wali setempat berada, didominasi oleh Masyumi sementara di Kudus Timur, PKI menjadi partai yang paling kuat. Tradisionalisme lebih terasakan di antara masyarakat petani dan pegawai negeri.[21]

Namun, proses Islamisasi baik yang bergaya Modernis maupun Tradisionalis mendapatkan penentangan yang semakin besar seiring penguatan politik aliran. Secara khusus di Jawa Tengah dan Jawa Timur, Feith mengamati,

> partai dan aktivitas organisasional yang terkait dengan partai ... menyebar dari kota-kota kecil hingga ke berbagai desa di sekitarnya. ... Tiap-tiap partai adalah pusat dari sekumpulan organisasi sukarela yang saling terhubung—organisasi perempuan, pemuda,

---

[20]Pieternella van Doorn-Harder, *Women shaping Islam: Indonesian women reading the Qur'an* (Urbana dan Chicago: University of Illinois Press, 2006), hlm. 173-4, 208.

[21]Castles, *Religion, politics and economic behavior*, hlm. 45, 57, 67–8.

> veteran, buruh, petani, kaum religius, pendidikan, budaya dan olahraga—dengan keseluruhan kompleks yang membentuk suatu aliran atau arus politik.[22]

Sebuah proses polarisasi yang dapat dilacak mulai dari sekitar pertengahan abad ke-19, dengan demikian, menjadi lebih tajam dan berpotensi menjadi lebih keras. Menulis di pertengahan dasawarsa 1950-an, Wertheim memberikan komentarnya,

> Apabila terjadi sebuah proses de Islamisasi di kalangan masyarakat perkotaan dan pedesaan Jawa, di sisi lain tampaknya terdapat pendalaman kesadaran Islami di antara mereka yang melaksanakan kewajiban-kewajiban religius mereka dengan sepenuh hati. Tak diragukan lagi, proses polarisasi ini, yang makin ditegaskan oleh sistem partai politik, telah memecah-belah komunitas pedesaan di banyak tempat di Jawa.[23]

Partai politik yang paling aktif dan berhasil menggalang pengikut adalah PKI, yang mengadopsi praktik-praktik yang disebutnya "kecil namun efektif" untuk memenangkan dukungan akar-rumput dari kalangan abangan. Para petani dibantu melalui distribusi alat-alat pertanian, benih dan pupuk; acara-acara perayaan di pedesaan dibantu; sarana irigasi, sumur, jalanan, jembatan dan berbagai fasilitas publik lain diperbaiki; pendidikan dasar dan pemberantasan buta huruf dilaksanakan; kelompok-kelompok olahraga di pedesaan disokong; mereka yang menjadi korban dari bencana alam mendapat pertolongan, dan semacamnya. Seiring menggeliatnya tahapan kampanye untuk pemilihan umum mulai dari sekitar tahun 1953, tindakan-tindakan se-

---

[22]Herbert Feith, *The decline of constitutional democracy in Indonesia* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962), hlm. 125.

[23]W.F. Wertheim, *Indonesian society in transition: A Study of social change* (Den Haag: W. van Hoeve Ltd, 1964), hlm. 230. Edisi pertama dari buku ini diterbitkan pada 1956.

macam itu beserta mobilisasi politik yang terkait meningkat.[24] PKI bekerja sangat keras untuk mengembangkan Barisan Tani Indonesia (BTI) sebagai salah satu organisasinya.[25] Pada 1957, hampir 70 persen keanggotaan BTI berada di Jawa Tengah dan Jawa Timur, di mana ia mengklaim memiliki 2,3 juta anggota.[26] Hindley menulis,

> Karena PNI, untuk mendapatkan dukungan rakyat, sangat mengandalkan dukungan dari kalangan elite pegawai pemerintahan, pejabat desa, guru, dan, terlepas dari banyaknya wacana tentang hal yang sebaliknya, jelas-jelas merupakan partai "orang berpunya", PKI dan organisasi-organisasi massanya memiliki monopoli yang nyaris sepenuhnya dalam menyalurkan protes atau aspirasi sosial apa pun yang ada di kalangan warga abangan yang lebih miskin. PKI telah berbuat lebih jauh dan, di banyak wilayah abangan, dengan sengaja mengeksploitasi ketakutan dan ketidaksukaan abangan terhadap santri guna memenangkan dukungan.[27]

Permusuhan ini, tentu saja, berbalas, di mana beberapa kalangan santri menganggap lawan politik mereka itu sebagai kafir dan sekelompok guru agama di Jawa Barat bahkan menyatakan bahwa anggota PKI tidak boleh dimakamkan sebagai Muslim.[28]

---

[24]Lihat Feith, *Decline of constitutional democracy*,, khususnya hlm. 353–4; Donald Hindley, *The Communist Party of Indonesia, 1951-1963* (Berkeley dan Los Angeles: University of California Press, 1966), hlm. 174.

[25]Pada awal masa kemerdekaan, PNI juga berusaha untuk mengontrol BTI di tingkat lokal, tetapi kalah dari Partai Komunis Indonesia; lihat pengantar yang ditulis oleh Soegijanto Padmo untuk Fadjar Pratikno, *Gerakan rakyat kelaparan: Gagalnya politik radikalisasi petani* (Yogyakarta: Penerbit Media Pressindo, Yayasan Adikarya Ikapi dan The Ford Foundation, 2000), hlm. xix.

[26]Hindley, *Communist Party of Indonesia*, hlm. 167.

[27]Ibid., hlm. 12. Perlu dicatat kiranya bahwa penelitian Hindley mencakup kurun waktu yang didiskusikan di sini sementara kerja lapangannya dilaksanakan pada 1959-60, yakni sebelum kekacauan Demokrasi Terpimpin, era Soeharto sesudah itu dan pengingat-hidupan kembali rezim Soeharto atas masa lalu.

[28]Feith, *Decline of constitutional democracy*, hlm. 357.

Dalam hal menggelorakan kebencian santri-abangan, kampanye pemilihan umum yang berlangsung pada pertengahan dasawarsa 1950-an hanya kalah dari peristiwa Madiun tahun 1948. Tepat pada waktu inilah Clifford Geertz, Robert Jay dan kolega-kolega mereka melaksanakan penelitian lapangan mereka di "Modjokuto", nama samaran untuk Pare (dekat Kediri). Publikasi hasil penelitian mereka memberi kita wawasan yang luar biasa mengenai keadaan di Jawa Timur pada 1953-4, ketika mereka mengamati menguatnya kesadaran identitas dan permusuhan santri-abangan. Jay mencatat "sebuah perpecahan religius (skisma) yang membelah masyarakat setempat"[29] dan betapa cepatnya perkembangan skisma tersebut dalam kurun waktu beberapa bulan ketika dia menjalankan penelitian lapangannya. Jay menyaksikan bagaimana masing-masing pihak mencoba membersihkan dirinya sendiri dari gaya serta ritual yang mencirikan pihak lain. Sementara kaum perempuan santri biasanya, meski tidak selalu, mengenakan kerudung dan kaum perempuan abangan biasanya, tetapi tidak selalu, tidak mengenakannya, semakin lama kerudung menjadi sebuah simbol yang esensial dari identitas santri, senantiasa dikenakan oleh perempuan santri dan tidak pernah oleh perempuan abangan. Cerita-cerita mengenai peristiwa Madiun semakin menegaskan batas-batas tersebut, sebab komunitas santri melihat kebangkitan kembali PKI dan cemas bahwa mereka akan menjadi sasaran kekerasan kaum Komunis. Seiring semakin dekatnya pemilihan umum 1955, pertimbangan paling penting yang dimiliki pemilik suara ketika akan memberikan suara mereka adalah bilakah seorang kandidat tertentu adalah santri atau abangan.[30] Kaum santri di wilayah yang diteliti oleh Jay menentang penghormatan kepada pendiri desa dan roh-roh penjaga yang diberikan oleh kalangan abangan, dan malahan berbagai

---

[29]Robert R. Jay, *Javanese villagers: Social relations in rural Modjokuto* (Cambridge, MA dan London: The RMIT Press, 1969), hlm. 4–5.

[30]Jay, *Religion and politics*, hlm. 28–9, 55, 71, 74–5, 79, 85.

kultus semacam ini dikurangi atau ditiadakan di desa-desa santri. Batas-batas tersebut sedemikian menguat sehingga, mendekati akhir penelitian lapangan mereka, bahkan Jay dan istrinya kesulitan untuk berpindah dari satu komunitas ke komunitas yang lain karena dicurigai sebagai orang yang bersimpati pada pihak lain.[31]

Clifford Geertz juga mendeskripsikan Pare pada periode sebelum Pemilihan Umum. Dia mencatat, di antaranya, kehadiran Permai, sebuah "kultus politico-religius yang sangat anti-Islam, ... suatu perpaduan antara politik Marxis dan pola-pola religius abangan" di desa di mana kaum santri umumnya mendukung Masyumi dan abangan mengikuti Permai.[32] Nama Permai berarti cantik atau memesona, dan merupakan akronim yang diambil dari nama utuh organisasi tersebut: Persatuan Rakyat Marhaen.[33] Permai tidak sekadar mempromosikan pemikiran politik kiri, tetapi juga membangun ritual, ajaran-ajaran keagamaan, doktrin mistis, penyembuhan supernatural, dan semacamnya bagi masyarakat pedesaan abangan. "Sembari menuduh bahwa Islam adalah barang asing dari luar, yang tidak sesuai dengan kebutuhan dan nilai-nilai masyarakat Jawa, kultus tersebut [mendesak masyarakat Jawa] untuk kembali kepada keyakinan Jawa yang 'murni' dan 'asli'"—hal mana menggemakan gagasan-gagasan anti-Islam yang disinggung di Bab 1 dari buku ini, yang ada sejak 1870-an khususnya di wilayah Kediri, di mana Geertz melaksanakan penelitiannya. Sebuah krisis meletup pada pertengahan 1954, ketika keponakan seorang pemimpin

---

[31]Jay, *Javanese villagers*, hlm. 17–9, 324, 329.

[32]Laporan berikut bersandar pada essai "Ritual and social change: A Javanese example," dalam Clifford Geertz, *The Interpretation of cultures: Selected essays* (New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1973), hlm. 151–69.

[33]*Marhaen* adalah salah satu retorik Sukarno yang merepresentasikan kaum proletariat pedesaan yang sederhana namun bijaksana; sebuah penjabaran yang berbunga-bunga atas retorik tersebut oleh Sajuti Melik pada 1963 terdapat di dalam Herbert Feith dan Lance Castles (peny.), *Indonesian political thinking, 1945–1965* (Ithaca, NY, dan London: Cornell University Press, 1970), hlm. 174–7.

Permai meninggal dunia dan *modin* (pemimpin agama setempat) tidak bersedia memimpin ibadah pemakaman atas dasar pemikiran bahwa seorang pengikut Permai bukanlah Muslim. Namun demikian, apabila sang pemimpin Permai itu mau menandatangani pernyataan yang mengatakan bahwa dia adalah seorang Muslim dan ingin agar keponakannya dimakamkan secara Islam, modin itu bersedia memimpin upacara pemakaman—tetapi, tentu saja, hal tersebut justru membuat geram sang pemimpin Permai. Di tengah-tengah krisis ini, "seorang tradisionalis uzur berumur sekitar delapan puluh tahun" berbisik kepada Geertz, "Segala sesuatu pada saat sekarang ini adalah persoalan politik; engkau bahkan tidak bisa mati tanpa menjadikannya persoalan politik." Akhirnya, ayah sang pemuda yang telah meninggal itu meminta pemakaman secara Islam dan "para santri, betapapun enggannya, menggumamkan doa mereka bagi si jenazah." Empat bulan setelahnya ketika Geertz meninggalkan tempat penelitiannya, "ketegangan antara santri dan abangan terus meningkat, dan setiap orang bertanya-tanya apa yang akan terjadi bila suatu saat nanti seseorang dari keluarga pengikut Permai meninggal dunia."

Ketika seorang pemimpin Permai dikutip oleh media karena telah mengatakan bahwa Muhammad adalah seorang nabi palsu, seorang pemimpin Masyumi secara profetis mengatakan dalam sebuah pertemuan di Kediri,

> Orang Muslim itu sabar, tetapi mereka tidak akan sabar selamanya. Engkau sebaiknya menyadari bahwa mereka akan menerima semuanya itu dan kemudian mereka akan mengajakmu berkelahi. Engkau harus mempertimbangkan bahwa tindakanmu itu bisa mengakibatkan pertumpahan darah, bahwa jika engkau meneruskan ejekan-ejekanmu terhadap Islam, kita bisa jadi akan masuk ke dalam perang saudara.[34]

[34]Dikutip di dalam Geertz, *Religion of Java*, hlm. 364.

Namun demikian, Permai adalah sebuah fenomena idiosinkratik tingkat lokal; representasi politik anti-santri yang terpenting tetaplah PKI.

Kita harus ingat bahwa kampanye pemilihan umum yang sengit pada pertengahan dasawarsa 1950-an terjadi di suatu masyarakat yang tingkat buta hurufnya masih sangat tinggi. Organisasi-organisasi pemerintah dan non-pemerintah telah menjalankan program pendidikan dan mencapai kemajuan yang luar biasa dalam memperbaiki keadaan dari periode kolonial yang amat menyedihkan, tetapi jalan menuju masyarakat yang tercerahkan masih sangat jauh. Berdasarkan sensus penduduk tahun 1961, 59,2 persen kaum laki-laki di atas usia 10 tahun di Jawa sudah melek huruf (dalam bahasa apa pun) tetapi untuk kaum perempuan persentasenya hanya 32,6, menjadikan angka melek huruf secara keseluruhan sebesar 45,5 persen.[35] Di dalam lingkungan semacam itu, surat kabar dan berbagai bentuk publikasi lain memiliki pengaruh yang semakin besar, tetapi banyak pemilik suara yang masih lebih dimotivasi oleh rumor, takhayul, slogan, dan para politikus demagog. Yang disebut paling akhir ini jumlahnya cukup banyak.

Pertikaian, ancaman, fitnah, penculikan dan pembunuhan terjadi selama masa kampanye. Ada rumor yang tak bertanggung jawab bahwa makanan dan sumur telah dibubuhi racun. Ketakutan santri-abangan dimanipulasi baik di pedesaan maupun di kota-kota kecil: kaum abangan khawatir bahwa bila Masyumi menang—yang diharapkan oleh banyak orang—akan membuat mereka ditindas, sementara di pihak santri beredar rumor bahwa kemenangan PKI berarti pembunuhan terhadap para kiai. Muncul ramalan-ramalan tentang akan terjadinya peristiwa supernatural dan penjualan jimat dan obat yang diyakini dapat memberi kekebalan laris-manis. Berbagai permasalahan yang mengundang

[35]Widjojo Nitisastro, *Population trends*, hlm. 191.

perdebatan seperti haram-halalnya perjudian atau baik-tidaknya beragam bentuk kesenian rakyat semakin memecah santri dan abangan secara politis.[36] NU mencoba meyakinkan kalangan siswi sekolah bahwa kampanye 1955 adalah perjuangan hidup atau mati. Salah seorang dari antara mereka diberitahu, demikian kenangnya, "Jika engkau tidak membantu NU agar menang, ... Partai Komunis akan menang, dan engkau akan dibacok sampai mati."[37]

NU menggunakan khotbah Jumat untuk propaganda politik, sedangkan PKI memanfaatkan kesenian-kesenian rakyat demi tujuan serupa. Salah seorang informan yang dimiliki Bambang Pranowo yang berasal dari sebuah desa di dekat Gunung Merbabu mengisahkan bagaimana PKI membuat pertunjukan kethoprak di mana kalangan kiai dan haji dihina dan disamakan dengan tuan tanah.[38] Mirip dengannya, pertunjukan ludruk yang terkenal di Surabaya dipakai untuk menarik penonton dari kalangan jelata yang pro-PKI. Di dalam pertunjukan-pertunjukan tersebut, digambarkan kehidupan kaum miskin sementara kehidupan kaum elite dikecam dengan gaya yang dideskripsikan oleh Peacock sebagai "sangat komikal dan sering kali menjijikkan", menampilkan "banci-banci tua serta badut berbibir ndower" di hadapan penonton yang juga meliputi "perempuan pekerja seks, pencuri dan penjudi". Tetapi, ludruk bukanlah "terompet Marxis yang murni"—ludruk terlalu mesum dan tak senonoh, terlampau ikonoklastik untuk tujuan tersebut.[39]

---

[36]Feith, *Decline of constitutional democracy,* hlm. 360–2, 427–9; idem, *The Indonesian elections of 1955* (Ithaca, NY: Interim Reports Series, Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1957), hlm. 16, 46–8.

[37]Dikutip di dalam Doorn-Harder, *Women shaping Islam*, hlm. 219.

[38]Bambang Pranowo, *Islam factual: Antara tradisi dan relasi kuasa* (Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 1998), hlm. 30.

[39]James L. Peacock, *Rites of modernization: Symbolic and social aspects of Indonesia proletarian drama* (Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1968), hlm. 25, 28.

Sebuah sumber berharga tentang periode kampanye adalah buku terbitan tahun 1956 oleh seorang bernama Soekirno, yang saat itu menjabat sebagai "Acting Kepala Jawatan Penerangan Kota Besar Semarang", yang tentangnya kita tidak tahu apa-apa kecuali bahwa rupanya dialah seorang penganut politik garis kiri, kemungkinan PKI. Soekirno menulis bahwa kondisi sosial di Semarang—dan, tentu saja, di seluruh pelosok Jawa—ditandai oleh banyaknya kaum miskin, karena blok imperialis dan kapitalis yang menentang Komunisme. Dia juga menulis mengenai konflik sosial, persoalan-persoalan ekonomi yang dihadapi rakyat banyak, korupsi, harga-harga yang tidak stabil, nilai tukar yang jatuh dan kurangnya perumahan. Soekirno lebih jauh menulis,

> Krisis akhlak merajalela dimana-mana. ... Dikalangan rakyat tampak kehilangan pegangan jiwa. Perguruan kebatinan atau perguruan klenik banyak timbul didalam masyarakat. Kejahatan-kejahatan seperti perampokan, pembegalan, penipuan, perjudian, pelacuran, pembunuhan sukar diberantas. Demikian pula gerombolan bersenjata yang sangat ... merugikan rakyat dan negara; merampok, membunuh dan membakar rumah-rumah penduduk masih sadja dapat bertindak didesa-desa. Fanatisme terutama terhadap agama Islam makin menghebat.[40]

Partai-partai dikenal melalui simbol mereka yang terpampang di poster, papan iklan dan baliho: PKI dengan palu dan aritnya, PNI dengan banteng di dalam segitiganya, Masyumi dengan bulan sabit dan bintangnya, dan NU dengan bola bumi yang dikelilingi oleh tali dan bintangnya. Berbagai poster, papan dan baliho suatu partai tak jarang diturunkan oleh lawan-lawannya. Hal tersebut juga menginspirasi klaim, klaim-balik, serta lelucon-lelucon politik yang mudah dimengerti oleh mereka yang buta huruf sekalipun. Masyumi mendorong para pemilih untuk

---

[40]Soekirno, dkk., '*Semarang*' (Semarang: Djawatan Penerangan Kota Besar Semarang [1956]), hlm. 138–40.

mencoblos lambang bulan sabit dan bintangnya, sebab dua benda itulah yang memberi terang bagi semua umat (komunitas Islam); para lawannya membalas dengan menyatakan bahwa mencoblos bulan sabit dan bintang justru akan membuat seluruh dunia masuk ke dalam kegelapan. Para pendukung NU mengatakan kepada para pemilih bahwa mereka semua tinggal di dunia dan dunia kita ini bentuknya bulat, dan, karenanya, kalau tidak diikat dunia yang bulat itu akan bergoncang, sehingga mereka seharusnya memilih gambar bumi dengan tali yang terikat di seputarnya. Atau, bahwa simbol NU bukanlah ciptaan manusia, melainkan diterima sebagai semacam wahyu ilahi. Dalam kasus PKI, para pemilih yang miskin didorong untuk mencoblos palu dan arit karena mereka berharap untuk mencoblos (yaitu membajak) tanah pertanian.[41] Laporan yang ditulis Soekarno mengenai kampanye Pemilu 1955 di Semarang tak diragukan lagi mencerminkan perkembangan yang lebih luas di Jawa pada 1954–5. Partai-partai menciptakan berbagai slogan dan nyanyian untuk mengingatkan para pendukung agar memilih mereka.[42] Sebuah nyanyian yang serupa tanya-jawab dari PNI ditulis dalam bahasa Jawa sebagai berikut:

1. *Pilihanmu apa*	"Apa yang kau pilih?
Aku kandhanana	Beritahulah diriku."
Pilihanku mung siji	"Pilihanku hanyalah satu,
Ora liya mung PNI	Tak lain adalah PNI."
2. *Aku apa kena*	"Bolehkah aku
Melu milih kuwi	Ikut memilih itu?"
Ya luwih utama	"Ya, itu akan jauh lebih baik,
Yen kok pilih siji iki	Jika engkau memilih yang satu itu."

---

[41]Soekirni, "*Semarang*," hlm. 144–5. Beberapa materi di dalam buku tulisan Soekirno muncul kembali di dalam buku Soetomo (peny.), *Biografi R.M.T.P. Mangunnegoro, Gubernur Jawa Tengah periode 1954-1958* ([Semarang:] Pemerintah Propinsi Daerah Tingkat I Jawa Tengah, Proyek Inventarisasi Sejarah dan Peninggalan Purbakala Daerah Jawa Tengah 1991/1992), hlm. 47–51.

[42]Nyanyian berikut berasal dari buku Soekirno, "*Semarang*," hlm. 176–80.

3. *Tengerane apa*	"Tandanya apa?
Aku durung ngerti	Aku belum tahu."
Banteng segi tiga	Banteng di dalam segitiga
Ngunjung drajad bangsa	Menjunjung derajat bangsa
Partai kang sejati	Partai yang sesungguhnya
Pembela Ibu Pertiwi	Pembela tanah-air.

Dalam slogan dan lagu kampanyenya, Masyumi, tentu saja, menekankan karakter Islaminya, dan satu yang ditampilkan berikut ditulis dalam bahasa Indonesia (mencerminkan Modernisme Masyumi, basis urbannya serta daya tariknya bagi para pemilih non-Jawa):

Bismillah sudah mari memilih
Gambar bulan bintang putih
Atas dasar hitam nan bersih
Tanda gambar Masyumi
Partai berjasa nusa dan bangsa
Demi setia agama

NU menggunakan frasa-frasa Islami dalam versi yang mereka jawakan dan, tak lupa, memakai sistem penanggalan Jawa untuk menarik simpati dari khalayak Tradisionalisnya:

Allah huma sali salim alla	Ya Allah, berilah berkat dan keselamatan
Sayidina wa maulana Muhammadin[43]	bagi Nabi dan Junjungan kami Muhammad
Tanggal 13 Sapar tahun ngajeng	Pada tanggal 13 Sapar tahun depan
Kemis Legi aja lali nyoblos Jagad-gad	Pada hari Kamis Legi[44], janganlah lupa, untuk mencoblos bola dunia.

[43]Ini merupakan pelafalan yang sedikit dijawakan dari ucapan Arab Allahuma Salli wa Sallim 'ala Sayyidina wa Mawlana Muhammadin.

[44]Hari dalam penanggalan Jawa yang, berturut-turut, berbasis tujuh dan lima hari.

Platform partai-partai peserta Pemilu 1955 tersebut terlihat cukup jelas, namun diragukan apakah hal tersebut benar-benar berhasil membetot simpati para pemilih yang, dalam banyak kasus, mendasarkan pilihan mereka pada apakah seorang kandidat adalah anggota golongan santri atau abangan. NU menampilkan dirinya sendiri sebagai partai Muslim Sunni—*ahlu sunnah wal-jamaah.*[45] *Platform*-nya, sebagaimana dilaporkan di Semarang, terdengar Islami: "Menegakkan syari'at Islam, dengan berhaluan salah satu daripada 4 mazhab. ... Melaksanakan berlakunya hukum-hukum Islam dalam masyarakat."[46] Masyumi juga menyuarakan hal yang sama tegasnya: partai tersebut ingin "Melaksanakan ajaran dan hukum-hukum Islam, dalam kehidupan menuju kepada Ridho Illahi. Berdasarkan Keislaman Negara Islam." *Platform* PKI dapat ditebak: "Menuju kearah masyarakat komunis, atas teori-teori Marx, Lenin dan fikiran Mao Zedong, mempersatukan klas Buruh, Tani, Borjuis Kecil dan elemen Demokratis untuk melawan imperialis/Kapitalisme." PNI, dengan *platform* yang kalah flamboyan bila dibandingkan dengan *platform* PKI, berupaya "Menegakkan dan menyempurnakan kedaulatan Negara Kesatuan Republik Indonesia, ... berdasarkan keadilan sosial (Masyarakat Marhaenis)" dan semacamnya.[47]

---

[45]Dalam bahasa Arab *ahl al-sunna wa'l jama'a:* para pengikut Tradisi Kenabian dan Komunitas, yakni kaum Sunni.

[46]"Program Perdjuangan" tingkat nasional yang diusung NU dikembangkan pada ± 1954–5 dan terasa agak ambigu. Dikatakan bahwa partai ingin "Menegakkan Syariat Islam secara prinsipieel-konsekwen dengan berhaluan salah-satu daripada empat mazhab ... serta memperjuangkan terlaksananya sebagai Hukum-Hidup yang berkembang dalam masyarakat. ... Partai Nahdlatul Ulama berusaha mewujudkan Negara Nasional yang berdasar Islam yang menjamin serta melindungi hak-hak asasi manusia dalam kebebasan memeluik agama yang sehat." Lihat Aboebakar Atjeh (peny.), *Sedjarah Hidup K.H.A. Wahid Hasjim dan karangan tersiar* (Djakarta: Panitya Buku Peringatan Alm. K.H.A. Wahid Hasjim, 1957), hlm. 494-5. Saya berterima kasih kepada Dr Greg Fealy yang menunjukkan dokumen ini serta memberitahu saya mengenai tahun asalnya.

[47]Soekirno, "*Semarang,*" hlm. 187–8.

Bagi para pemilih yang kurang terdidik, hal yang lebih penting daripada *platform* resmi adalah klaim-klaim seperti yang didengungkan oleh NU bahwa setiap suara yang diberikan kepada partai tersebut serupa dengan selangkah lebih dekat ke surga, dan itu seperti pergi ke medan Perang Jihad. Dalam khotbah salat Jumat, beberapa kiai mengatakan kepada umat yang hadir bahwa hukumnya wajib bagi kaum Muslim untuk memilih NU.[48] Rapat-rapat umum diselenggarakan dan dihadiri oleh ribuan simpatisan yang datang dengan diangkut oleh truk dalam jumlah yang banyak. Di sana, partai-partai lawan dikecam dan para pengikut diberi janji berupa kesejahteraan, bidang tanah untuk digarap bagi para petani, kehidupan yang lebih makmur bagi buruh, harga yang lebih rendah untuk kebutuhan hidup, dan semacamnya.[49] Para kepala desa menekan warganya untuk memilih PNI sementara para pengawal desa yang adalah pendukung PKI terus membujuk mereka agar memilih Partai Komunis.[50] Di tingkat desa, PKI dan front petaninya, BTI, menekankan bahwa Partai Komunis akan membagi-bagikan tanah kepada mereka yang tidak memiliki lahan dan bahkan tak jarang menjanjikan bidang tanah kepada mereka yang bersedia memilih PKI. "Rayuan janji-janji umum" semacam itu mengakibatkan munculnya "ketegangan sosial yang akut, ... khususnya di Jawa seiring semakin dekatnya hari pemilihan." Menurut propaganda PKI, PNI adalah partainya kaum priayi elite, Masyumi dan NU partainya kaum santri, sementara PKI adalah partainya rakyat.[51] Partai itu sendiri berusaha menghindari kesan sebagai partai yang sepenuhnya anti-agama sembari memosisikan dirinya se-

---

[48]Frealy, "Ulama and politics," hlm. 143-5.

[49]Soekirno, *"Semarang,"* hlm. 149-51.

[50]Feith, *Decline of Constitutional democracy*, hlm. 432-3.

[51]Feith, *Indonesian elections*, hlm. 15. Lihat pula Bambang Pranowo, *Islam factual*, hlm. 24–6; Imam Tholkhah, *Anatomi konflik politik*, hlm. 130.

bagai partai kaum abangan, sedangkan kaum santri tak henti-hentinya menekankan aspek ateistik dari Komunisme.[52]

Nama PKI juga dipelesetkan oleh PNI dan NU sebagai Partai Kriminal Indonesia, yang akan menyerobot tanah Anda. Para pendukung NU menyebut para pengikut PKI kafir. Kaum Komunis membalas dengan mengejek warga NU sebagai *wong Nadhah Ujan*: orang yang berdiri sembari menengadahkan telapak tangan mereka ke atas untuk menangkap hujan, baik sebagai tuduhan sebagai pihak yang selalu pasif maupun sebagai olok-olok atas salah satu posisi doa. Masyumi mengatakan bahwa mereka menghadapi dua musuh, yang sama-sama disebut PKI: Partai Komunis Indonesia (atau, PKI dalam pengertian sesungguhnya) dan Partai Kiai Indonesia (baca: NU).[53] Seperti di wilayah Kediri yang dijadikan tempat pengkajian oleh Jay, Geertz serta kolega-kolega mereka, demikian pula yang terjadi di wilayah pesisir Pemalang, misalnya, di mana para petani dan pedagang santri yang relatif lebih makmur di sebuah perkampungan mendukung NU, warga abangan yang relatif lebih miskin di kampung di dekatnya mendukung PKI dan di kampung ketiga yang merupakan campuran antara keduanya, PNI menjadi partai yang dominan.[54]

---

[52]Feith, *Decline of Constitutional democracy*, hlm. 359-60. Di sebuah desa di Yogyakarta, Kim pada waktu kemudian diberitahu bahwa PKI pun punya sisi religiusnya, tetapi ia mendukung apa yang dinamakan "agama Jawa", sedangkan Masyumi "menyimpulkan bahwa afiliasi dengan PKI tidak ada bedanya dengan mengambil jalan lurus menuju Neraka"; namun demikian, agama Jawa ini tampak tidak berbeda jauh dari praktik-praktik kalangan Muslim Tradisionalis; Hyung-Jun Kim, *Reformist Muslims in a Yogyakarta village: The Islamic transformation of contemporary socio-religius life* (Canberra: ANU E Press, 2007), hlm. 60–1.

[53]Bambang Pranowo, *Islam factual,* hlm. 28, 33, 35; materi ini didasarkan pada hasil wawancara dari tahun 1987 dan setelahnya.

[54]Frans Hüsken, "Living by the sugar-mill: The people of Comal in the early twentieth century," di dalam Hiroyoshi Kani, Frans Hüsken dan Djoko Suryo (peny.), *Beneath the smoke of the sugar-mill: Javanese coastal communities during the twentieth century* (Yogyakarta: AKATIGA dan Gadjah Mada University Press, 2001), hlm. 257.

Namun demikian, terlepas dari polarisasi sosial, religius, budaya dan politis ini, ketika hari pemungutan suara akhirnya tiba pada September 1955, Pemilu berlangsung dengan damai. Tidak ada episode konflik yang signifikan; langit juga tidak menggelap dan ilmu hitam juga tidak berkuasa. Selain kejutan ini, ada beberapa hal lain yang signifikan dan pantas disebutkan di sini. Kita sudah menyinggung di Tabel 4 di atas bahwa di pusat peradaban masyarakat Jawa di Jawa Tengah dan Jawa Timur, dan dengan mengamati hanya partai yang masuk dalam kelompok "empat besar" berdasarkan perolehan suara, PNI menjadi yang terkuat dengan 32 persen suara.[55] Mengingat karakternya yang Sukarnois dan priayi, PNI memang diharapkan akan memperoleh jumlah suara yang besar. Dari pemilihan umum ini, ada tiga hal yang mengejutkan masyarakat Jawa. Yang pertama adalah bahwa Masyumi memperoleh suara yang sangat rendah di Jawa Tengah, Jawa Timur dan Yogyakarta—hanya 12 persen dari keseluruhan suara, sangat berbeda dengan 21 persen yang didapatnya secara nasional dan besarnya perolehan suaranya di sebagian besar wilayah lain di Indonesia. Yang kedua adalah bahwa PNI begitu dekat dikuntit oleh NU dengan 30 persen perolehan suara di Jawa Tengah dan Jawa Timur—dan 18 persen secara nasional. Ini secara dramatis meningkatkan representasi NU di Dewan Perwakilan Rakyat nasional dari 8 menjadi 45 kursi dan menegaskan bahwa NU adalah salah satu pemain politik yang patut diwaspadai. Kejutan yang ketiga adalah bahwa PKI mengalami kemajuan yang sangat besar, karena berhasil memperoleh 27 persen suara di Jawa Tengah dan Jawa Timur—dan 16 persen di tingkat nasional, yang membuatnya berhak

---

[55]Sebuah ulasan singkat tentang hasil pemilihan umum 1955 dapat dibaca di Ricklefs, *Sejarah Indonesia modern,* hlm. 520–1. Analisisnya yang mendetail, sementara itu, terdapat dalam Feith, *Decline of constitutional democracy*, hlm. 434–7; Alfian, *Hasil pemilihan umum 1955 untuk Dewan Perwakilan Rakjat (D.P.R)* (Djakarta: LEKNAS, 1971; mimeo).

mendapat 39 kursi parlementer. Secara bersama-sama, PNI dan PKI, dengan gabungan suara di Jawa Tengah dan Jawa Timur sebesar 59 persen, tampaknya telah menciptakan penghalang politis yang serius bagi cita-cita kaum santri untuk menjalankan tahapan Islamisasi lebih lanjut terhadap masyarakat Jawa melalui jalan demokratis.

Di bawah tingkatan nasional dan provinsi, terdapat banyak wilayah yang secara administratif lebih rendah di Jawa, terutama di Jawa Timur, di mana PKI atau NU menjadi partai yang terbesar. Secara keseluruhan, di Jawa Tengah PNI adalah partai terbesar (dengan 33,5 persen suara) dan di Jawa Timur NU menjadi partai pemenang (dengan 34,1 persen). Di kedua provinsi tersebut, PKI merupakan partai terbesar kedua, dengan 25,8 persen suara di Jawa Tengah dan 23,3 persen di Jawa Timur, tetapi realitas aliran di level bawah lebih kompleks. Di 37 Kabupaten dan kota di Jawa Tengah, PNI mendapatkan suara terbesar di 21 wilayah, NU di 4 wilayah dan PKI di 12 wilayah, di mana yang disebut terakhir ini meliputi kota-kota besar seperti Surakarta, Yogyakarta dan Semarang. Di 29 Kabupaten dan kota di Jawa Timur, PNI mendapat perolehan suara terbesar di empat wilayah saja. NU menang di 11 wilayah sementara PKI di 14 kabupaten dan kota, termasuk di seluruh kota besar di Jawa Timur: Surabaya, Madiun, Malang dan Kediri. Ketimpangan dalam perolehan suara kadang besar. Di Kabupaten Madiun yang menjadi pusat pemberontakan PKI pada 1948, misalnya, PNI memperoleh 57.632 suara, Masyumi 16.518 suara, NU 44.114 suara, tetapi PKI memimpin jauh dengan perolehan suara sebanyak 101.477. Di kota Madiun sendiri, PNI memperoleh 8.713 suara, Masyumi 1.849 suara, NU hanya 1.261 suara, dan PKI menang dengan mendapat 18.133 suara. Di kota Kediri—yang setengah abad kemudian dipandang sebagai salah satu kubu NU terbesar—hasil pemilihan umum 1955 adalah PNI mendapat

14.998 suara, Masyumi 4.521 suara, NU 11.803 suara, dan PKI kembali menang dengan 23.252 suara. Di Surakarta, PNI didukung oleh 32.870 suara, Masyumi oleh 15.364 suara, NU oleh 1.462 suara saja, tetapi PKI unggul jauh dengan perolehan suara sebanyak 76.283 suara, dua kali lipat dari seluruh suara ketiga partai lain jika digabungkan. Di Yogyakarta—yang merupakan kota pusat Islam Modernis, di mana markas besar Muhammadiyah berada—suara bagi PNI adalah sebanyak 21.839, untuk Masyumi 18.027, untuk NU hanya 2.387, dan untuk PKI 43.842. Di tempat-tempat lain, dominasi NU sama besarnya dengan kemenangan PKI. NU merebut sepertiga suara di Magelang dan 39 persen dari total suara di Kabupaten (bukan kota) Surabaya. Masyarakat Madura di Jawa Timur merupakan pendukung NU yang solid. Demikianlah, NU memperoleh 48 persen dari total suara di Probolinggo yang mayoritas penduduknya adalah orang Madura dan 45 persen dari total suara di Situbondo. Di Probolinggo, PKI hanya memperoleh 23.583 suara dibandingkan dengan 183.084 suara yang dimenangkan NU, sementara di Situbondo, PKI hanya mendapat 8.157 suara berbanding 109.751 suara yang diperoleh NU. Di Probolinggo, jumlah suara NU dua kali lipat dari suara partai "empat besar" lain digabungkan dan di Situbondo perbandingannya adalah 30 persen lebih. Partai NU menang besar di kabupaten-kabupaten di Madura sendiri. Karena Kekristenan akan menjadi sebuah isu besar di bagian selanjutnya dari buku ini, layak dicatat bahwa pada 1955 Kekristenan sendiri nyaris tidak memiliki signifikansi politik apa pun. Partai-partai berbasis Kristen hanya memperoleh masing-masing satu kursi parlemen dari Jawa Tengah dan Jawa Timur.[56]

Di wilayah pedesaan Jawa, panggung telah dipersiapkan untuk periode polarisasi dan konflik yang terus meningkat, dengan PKI dan NU sebagai pemain politik utamanya. Dalam

[56]Alfian, *Hasil-hasil pemilihan umum 1955,* hlm. 12, 21–2, 80–1, 90–1.

lingkungan aliran yang demikian terpolitisasi saat itu, pemenang pemilihan umum sangat sulit diharapkan untuk tetap bersikap rendah hati menyikapi keunggulan mereka. Dan, keberhasilan melahirkan keberhasilan berikutnya. Di beberapa tempat, politikus menyeberang ke partai lain yang mendapat suara lebih banyak dalam pemilihan umum, khususnya dalam kasus kader Masyumi yang beralih ke NU. Namun demikian, hal ini tidak terjadi pada PKI, yang para aktivisnya loyal dan percaya diri akan pengaruh partai mereka yang akan terus terkerek. PKI sangat lihai dalam menarik simpati para pendukung PNI dan terus membangun pengaruhnya di antara masyarakat pedesaan dan buruh perkotaan yang miskin.[57] Pemilihan Anggota Konstituante pada Desember 1955 merupakan sebuah antiklimaks, tetapi tidak demikian halnya dengan pemilihan umum daerah setelahnya.

Pada waktu pemilu daerah dilaksanakan pada 1957–8, konteks politik nasional sedang bergejolak. Sukarno mengungkapkan—dan, dengan demikian, memperkuat—ketidakpuasan yang telah meluas terhadap korupsi dan janji-janji yang diingkari dalam sistem parlementer. Pemberontakan-pemberontakan di daerah menentang otoritas pemerintah pusat sementara angkatan darat memperkuat perannya di dalam kehidupan nasional. Partai-partai sendiri, dalam kadar tertentu, tidak merasa yakin hingga seberapa jauh mereka mesti mempertahankan sistem partai yang ada, apakah mereka perlu berusaha mereformasinya ataukah berpihak pada Sukarno di dalam struktur politik yang baru. Mereka juga tidak merasa yakin bagaimana mereka semestinya berhubungan dengan angkatan darat, yang tidak didominasi oleh partai apa pun. Kekuatan PKI dalam pemilihan umum 1955 merupakan sebuah elemen yang penting di dalam gejolak politik ini, sebab masuk akal kini untuk mencurigai bahwa kelanjutan sistem parlementer bisa saja berakhir pada pemerintahan yang

---

[57]Soetomo, *Biografi Mangunnegoro*, hlm. 53–4, merujuk pada peristiwa-peristiwa semacam itu dengan Pekalongan sebagai konteksnya.

didominasi kaum Komunis. Di tingkat desa di Jawa, konflik politik, religius dan sosial yang didasarkan pada aliran berlanjut. Di dalam suasana yang sangat rawan, dan malahan berpotensi meledak, inilah, pemilihan dilaksanakan di sembilan provinsi di Indonesia pada 1957–8.

Pada pemilihan umum daerah Jawa Tengah dan Yogyakarta yang digelar di bulan Juli 1957, PKI kembali membukukan kemenangan besar. Hasilnya adalah sebagai berikut.

Tabel 6 Hasil pemilihan umum provinsi 1957 untuk "empat besar" partai politik di Jawa Tengah dan Yogyakarta dibandingkan dengan hasil pemilihan umum 1955[58]

Partai	Identitas aliran	% total suara, 1957	(% total suara, 1955)
NU	Santri	23	(22)
Masyumi	Santri	10	(11)
Sub-total partai santri		33	(33)
PKI	Abangan	37	(29)
PNI	Abangan	30	(38)
Sub-total partai abangan		67	(67)

Demikianlah, PKI menjadi pemenang besar di sini, sebab partai ini berhasil menaikkan perolehan suaranya sebesar hampir 30 persen dari suara yang didapatnya pada 1955 (dari 1.772.306 suara menjadi 1.865.568, dalam kurun waktu ketika jumlah pemilik suara meningkat hanya sebanyak 1,1 persen) dan memperoleh persentase yang lebih besar dari suara keseluruhan, dengan cara merebut suara dari PNI. Yang disebut terakhir ini kehilangan lebih dari 20 persen suara yang diperolehnya dalam pemilihan umum 1955. NU, sementara itu, menaikkan perolehan suaranya sebanding dengan peningkatan jumlah pemilik suara. Seperti PNI, perolehan suara Masyumi juga merosot, hingga 8 persen lebih sedikit daripada yang didapatnya pada 1955. Per-

[58]Didasarkan pada Lev, *Transition to Guided Democracy*, hlm. 92-3.

sentase perolehan suara dari partai-partai yang alirannya berorientasi santri atau abangan, secara keseluruhan, tetap sama.

Pemilihan umum provinsi di Jawa Timur juga menunjukkan bahwa PKI bertambah kuat, sebagaimana dapat kita lihat di tabel berikut.

Tabel 7 Hasil pemilihan umum provinsi 1957 untuk "empat besar" partai politik di Jawa Timur dibandingkan dengan hasil pemilihan umum 1955[59]

Partai	Identitas aliran	% total suara, 1957	(% total suara, 1955)
NU	Santri	35	(37)
Masyumi	Santri	11	(12)
Sub-total partai santri		46	(49)
PKI	Abangan	32	(25)
PNI	Abangan	22	(25)
Sub-total partai abangan		54	(50)

Di sini, PKI berhasil menaikkan perolehan suaranya hingga sebesar hampir 8 persen dari yang diperolehnya pada pemilihan umum 1955: dari 2.299.602 suara menjadi 2.704.523 suara, kenaikan sebanyak lebih dari 400.000 suara, sementara jumlah total pemilih yang menggunakan hak suaranya turun sebesar hampir 5 persen. Kenaikan perolehan suara PKI ini terjadi dengan mengorbankan perolehan suara semua partai lain, sebab jumlah suara dan persentase perolehan suara dari semua partai "empat besar" lain mengalami penurunan, tetapi yang paling mencolok terjadi adalah pengalihan suara dari NU ke PKI. Persentase dari mereka yang kita anggap berorientasi aliran politik abangan atau santri, dengan demikian, beralih ke arah abangan, di mana terjadi limpahan suara sebesar setengah juta kepada partai-partai abangan—mayoritasnya mengalihkan suara mereka kepada PKI—daripada dua tahun sebelumnya. Pergeseran ini juga menunjuk-

[59]Didasarkan pada ibid., hlm. 94-5.

kan kepada kita bahwa suara NU pada 1955 tidak sepenuhnya berasal dari konstituensi santri yang solid, sebab suara berpindah dari partai ini ke PKI—3.370.554 suara memilih untuk NU pada pemilihan umum 1955, tetapi tinggal 2.999.785 pada 1957, sebuah kehilangan suara sebesar lebih dari 370.000. Ketakutan bahwa PKI akan naik ke tampuk kekuasaan semakin terasakan ketika pemilihan umum daerah di Jawa Barat yang didominasi warga Sunda pada Agustus 1957 menunjukkan peningkatan perolehan suara PKI ke tingkat 24 persen dari hanya 16 persen pada 1955.[60]

Baik di dalam pertikaian antarpartai politik di tingkat nasional maupun di dalam realitas sosial di tingkatan akarrumput, mereka yang mengharapkan proses Islamisasi yang lebih mendalam atas masyarakat Jawa kini mesti berhadapan dengan lawan yang amat tangguh dalam diri Partai Komunis Indonesia. Dukungan terhadap PKI meluas, PNI kehilangan para pendukungnya yang mengalihkan suara mereka kepada PKI dan bahkan NU pun dipecundanginya—hal itu bahkan terjadi di jantung NU di Jawa Timur. Pada 1960, Masyumi dilarang berpartisipasi dalam politik karena keterlibatan mereka di dalam berbagai pemberontakan di daerah, sehingga semakin lemahlah struktur politik yang mengusung kepentingan politik kaum santri.

Pemimpin PKI, D.N. Aidit (yang berdasar asal-usul kesukuannya adalah seorang Melayu Sumatra), terus mendengung-dengungkan revisionisme sejarah yang telah menjadi bagian penting dari strategi sementara kalangan di masyarakat Jawa untuk melawan Islam selama hampir satu abad: gagasan bahwa kerajaan Jawa terakhir dan terbesar pra-Islam, Majapahit—digambarkan sebagai standar untuk menilai seperti apa Jawa yang sesungguhnya itu—hancur pada abad ke-16 karena pengkhianatan busuk

[60]Ibid., hlm. 95.

umat Muslim pertama.[61] Tentu saja, ke dalam gagasan revisionisme itu, dia kini menambahkan lapisan jargon Komunis, sembari menginjeksi feodalisme, kapitalisme dan kontradiksi. "Pedagang-pedagang Muslim dari Persia dan India," demikian tulis Aidit, mempertobatkan bangsawan Hindu setempat agar memeluk Islam dan mendorong mereka untuk membuang loyalitas mereka kepada Majapahit. Wali Sanga kemudian menjatuhkan Majapahit. "Ini akibat dari kontradiksi yang muncul antara kerajaan-kerajaan feodal Muslim yang telah menyatu-padu dengan pemilik modal komersial (para saudagar) dan kerajaan-kerajaan feodal Hindu yang masih sepenuhnya agraris."[62] Kita bisa yakin bahwa tema yang sama ini—bahwa bagian yang terbaik dari identitas kejawaan yang sesungguhnya telah dihancurkan oleh Islam, bahwa Islamisasi adalah sebuah kekeliruan peradaban—terus didengung-dengungkan di berbagai sesi propaganda di tingkat akar-rumput.

NU berupaya menandingi PKI di segala bidang. Untuk menandingi gerakan kaum perempuan PKI, Gerwani, NU membangunkan Muslimat NU dan Fatayat. Aktivis-aktivis pemuda PKI, Pemuda Rakyat, mendapat tandingan dalam diri Ansor dan sayap milisi berseragamnya, Banser (singkatan dari Barison Ansor Serba Guna), yang dibentuk pada 1962. Banser menggabungkan disiplin spiritual dengan kemampuan bela diri dan keyakinan pada kekuatan-kekuatan supernatural. NU telah memiliki serikat petaninya sendiri, yakni Pertanu, sebagai tandingan bagi BTI Partai Komunis Indonesia dan (dari 1954) Sarbumusi (Sarekat Buruh Muslimin Indonesia) yang menjadi tandingan bagi serikat buruh PKI, SOBSI. Untuk mewadahi mahasiswa, NU mendirikan PMII (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia), untuk kaum nelayan Sernemi (Serikat Nelayan Muslimin Indoensia), dan

---

[61]Lihat Ricklefs, *Polarising Javanese society*, bab 7 dan hlm. 232-3.

[62]D.N. Aidit, *Indonesian society and the Indonesian Revolution* (Djakarta: Jajasan "Pembaruan", 1958), hlm. 23–4.

untuk kalangan pengusaha HPMI (Himpunan Pengusaha Muslimin Indonesia). Sebuah organisasi misi juga dibentuk, dengan meminjam terminologi Kristen (dari bahasa Belanda) untuk penyebaran iman: Missi Islam.

Partai-partai lain juga mencoba menandingi inisiatif dari PKI. Partai Komunis Indonesia mendirikan Universitas Rakyat (UNRA) pada 1958 di Jakarta dan Yogyakarta di mana kader-kader Partai, pegawai negeri dan kalangan lain diajar. UNRA dengan segera memiliki cabang di kota-kota lain, termasuk Surakarta, Semarang dan Surabaya.[63] Sebagai balasan, para aktivis Islam membangun Pendidikan Tinggi Da'wah Islam (PTDI) di Surakarta, yang kemudian dipindahkan ke Jakarta pada 1965. Para pejabat militer memainkan peranan yang penting di dalam jajaran kepemimpinannya.[64]

Seni juga dipolitisasi. Lekra (Lembaga Kebudayaan Rakyat, didirikan pada 1950) PKI menjadi sebuah alat represi intelektual yang efektif. Lembaga ini digawangi oleh penulis terbesar Indonesia, Pramoedya Ananta Toer. Untuk menandingi Lekra ini, pada 1962 NU membentuk Lesbumi (Lembaga Seniman Budayawan Muslimin Indonesia), yang tidak bisa berkembang penuh lantaran ketiadaan tokoh sekaliber Pramoedya.[65] Bagaimana pun,

---

[63]Hindley, *Communist Party of Indonesia*, hlm. 94.

[64]Boland, *Struggle of Islam*, hlm. 194–5, menyebut Jenderal Sarbini dan Sudirman dari angkatan darat, Jenderal Sutjipto Judodiharjo dari kepolisian, serta Laksamana Sukmadi dari angkatan laut sebagai tokoh-tokoh pentingnya. M. Rachmat Djatnika, "Les biens de mainmorte (*wakaf*) à Java-Est" (Disertasi doctoral, Ecole des Haute Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1982), hlm. 51, mengatakan bahwa PTDI didirikan pada 1961, tetapi Boland menyatakan bahwa institusi tersebut dibentuk pada 1963.

[65]Mengenai berbagai inisiatif organisasional NU ini, silakan lihat Saifuddin Zuhri, *Berangkat dari pesantren*, hlm. 186; Fealy, "Ulama and politics," hlm. 228, 237-8; Ihsan Ali-Fauzi, "Religion, politics, and violence." Lihat pula Choiratun Chisaan, *Lesbumi*. Menurut Saifuddin, nama Banser juga dipilih karena jika kedua silabelnya dibaca secara terbalik, akan tersebutlah kata *serban* (sorban). Lesbumi didirikan oleh Djamaludin Malik, Usman Ismail dan Asrul Sani. Di sisi abangan, Lekra sering kali mendapat dukungan dari front cendekiawan PNI, yakni LKN (Lembaga Kebudayaan Nasional), yang dipimpin oleh penulis Sitor Situmorang.

dunia seni ini adalah bidang yang lebih modern di mana para kiai tidak terlalu merasa nyaman berada di dalamnya; malahan, beberapa kalangan merasa bahwa Lesbumi tidak sejalan dengan nilai-nilai NU.[66]

Sebuah perang politik berlangsung di arena sandiwara rakyat. Di Banyuwangi, misalnya, PKI, BTI dan organisasi-organisasi yang berafiliasi dengan Komunis membentuk kelompok pertunjukan *angklung* sementara NU mendukung kesenian yang bergaya Islami seperti rebana dan *hadrah*.[67] Tarian reyog dari Ponorogo yang ikonik juga digunakan sebagai sebuah propaganda politik oleh PKI dan PNI dan, dalam kadar yang lebih kecil, oleh NU, sebab kalangan santri sering kali tidak merasa nyaman dengan pertunjukan yang melibatkan kesurupan. Para banci kadang dilibatkan di dalam pertunjukan, walaupun baik PKI maupun PNI jelas-jelas tidak merasa begitu nyaman dengan hal itu, karena kebancian dipandang tidak sejalan dengan modernisasi yang coba diusung oleh kedua partai ini. Pada 1965, lebih dari 300 desa di sekitar Ponorogo memiliki kelompok reyog mereka sendiri, tetapi dalam kekacauan politik yang terjadi pada tahun itu—yang akan didiskusikan di bawah—banyak seniman yang memiliki hubungan dengan PKI ditangkap atau menghilang.[68] Hal semacam ini terjadi di banyak tempat lain pula, seperti terhadap para penari *tayuban* di Kediri.[69] Di

[66]Choiratun Chisaan, *Lesbumi*, hlm. 117–8.

[67]Chintya Novi Anoegrajekti, "Kesenian Using: Resistensi budaya komunitas pinggir," di dalam *Kebijakan kebudayaan di masa orde baru: Laporan penelitian* (Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Kemasyarakatan LIPI dan The Ford Foundation, 2001), hlm. 813–4. Angklung merupakan instrumen masyarakat pribumi yang menggunakan batang bambu dengan pegangan juga dari bambu. Untuk memunculkan bunyi, angklung harus digoyangkan. Rebana adalah sebuah alat musik pukul serupa tamborin, sedangkan hadrah adalah nyanyian puji-pujian kepada Tuhan yang diiringi oleh tetabuhan rebana.

[68]Margaret J. Kartomi, "Performance, music and meaning of reyog Ponorogo," *Indonesia* no. 22 (Okt. 1976), hlm. 116–7.

[69]Robert W. Hefner, "The politics of popular art: Tayuban dance and culture change in East Java," *Indonesia* no. 43 (Apr. 1987), hlm. 91.

Surabaya, pertunjukan ludruk terus menertawakan penyakit masyarakat yang terbelah secara sosial di hadapan penonton yang kebanyakan miskin. Tetapi, pada waktu Peacock melaksanakan penelitian lapangannya di kota tersebut pada 1962-3, pesan ludruk yang kekiri-kirian dan ikonoklastik sudah jauh berkurang, sebab angkatan darat telah melarang pesan-pesan ideologis disampaikan secara eksplisit kecuali itu adalah doktrin idiosinkratik Sukarno yang dikenal dengan nama Nasakom.[70] Di tempat-tempat lain di Jawa Timur, ludruk dan pertunjukan-pertunjukan budaya lain tidak pernah bisa lepas dari politisasi.[71] Pada 1961, Lekra mengklaim bahwa sejumlah besar kelompok kethoprak di Jawa Tengah dan ludruk di Jawa Timur berafiliasi dengannya.[72]

NU dan PKI dua-duanya memahami bahwa agama merupakan isu kunci di antara mereka, bahwa apa pun isu kelas yang mungkin timbul, iman keyakinan dan aliranlah yang paling penting. PKI menempuh beragam manuver agar di mata publik partai tersebut, secara ideologis, tidak kelihatan anti-agama, walau itu tanpa hasil.[73] Di tingkat lokal, konfliknya cukup jelas. Seorang kiai bercerita tentang bagaimana di suatu daerah di Klaten, pada 1960-an Partai Komunis Indonesia mementaskan pertunjukan Kethoprak PKI dengan judul *Patine Gusti Allah*

[70]Peacock, *Rites of modernization*, hlm. 31. NASAKOM merupakan kependekan dari nasionalisme, agama, Komunisme—sesuatu yang tak lebih dari retorika revolusioner Sukarno yang kosong makna karena dalam kenyataannya tidak mungkin dilaksanakan di Indonesia pada periode awal 1960-an.

[71]Hermawan Sulistyo, *Palu arit di ladang tebu: Sejarah pembantaian massal yang terlupakan* (Jombang-Kediri 1965–1966) (Yogyakarta: KPG [Kepustakaan Populer Gramedia], Yayasan Adikarya IKAPI dan The Ford Foundation, 2000), hlm. 128, 235-6.

[72]Keith Foulcher, *Social commitment in literature and the arts: The Indonesian 'Institute of People's Culture', 1950–1965* (Clayton, Vic: Monash University Centre for Southeast Asian Studies, 1986), hlm. 112.

[73]Rex Mortimer, *Indonesian Communism under Sukarno: Ideology and politics, 1959-1965* (Ithaca, NY, dan London: Cornell University Press, 1974), hlm. 92–5. Buku Mortimer adalah laporan terbaik mengenai PKI sampai sekarang.

(Kematian Tuhan Allah).[74] Ketika sistem parlementer mendekati akhir hayatnya, untuk kemudian digantikan oleh apa yang dinamakan Sukarno Demokrasi Terpimpin,[75] PKI mengubah posisi ideologisnya dengan mendukung Sukarno dan ideologi yang diperkenalkannya. Partai mencoba mencari perlindungan dari lawan-lawan politik yang mesti dihadapinya dan meyakini bahwa Sukarno merepresentasikan harapan terbaiknya untuk meraih kekuasaan. Pada awal dasawarsa 1960-an, nyaris tidak ada perbedaan yang tampak nyata antara ideologi Komunis dan Sukarnoisme. NU, sementara itu, mencoba bertahan dengan kekuatannya sendiri di tengah realitas politik Indonesia yang kacau, dengan berbekal gagasan untuk menerima otoritas politik yang ada sembari tetap mencari aman serta menghindari bahaya.

Namun demikian, sebuah gaya kepemimpinan baru juga muncul di dalam tubuh NU. Para kiai memang masih mendominasi tampuk kepemimpinan organisasi, tetapi kini muncul pula para pemimpin yang lebih muda yang telah mengenyam sistem pendidikan umum Indonesia di taraf yang lebih tinggi dan pendidikan Islam yang lebih modern sekaligus tanpa melupakan asal-usul pendidikan mereka di pesantren yang Tradisionalis. Beberapa dari pemimpin muda ini memiliki kualifikasi profesional dan bahkan sempat mencicipi pendidikan tinggi di negara-negara Barat. Sebagaimana dinyatakan oleh Fealy, sekarang terdapat kader-kader NU yang "bisa bicara bahasa Inggris sefasih bahasa Arab." Di antara tokoh-tokoh baru tersebut, terdapat M. Subchan Z.E., "seorang tokoh yang flamboyan dan karismatik", yang akan memberikan pengaruh besar hingga kematiannya pada 1973. Subchan berasal dari sebuah keluarga

[74]Hasil diskusi dengan Kiai Haji Muslim Imampura (Mbah Lim), di Pondok Pesantren al-Muttaqien *Pancasila Sakti*, Karang Anom, Klaten, 27 Maret 2006.

[75]Sebuah ulasan umum mengenai periode Demokrasi Terpimpin, dengan rujukan pada sumber-sumber sekunder utama, dapat dibaca di Ricklefs, *Sejarah Indonesia modern*, Bab 20.

pengikut Muhammadiyah di Yogyakarta. Dia mengenyam pendidikan pertamanya di sebuah sekolah dasar Muhammadiyah, tetapi lalu menghabiskan masa mudanya dengan salah seorang pamannya yang menjadi saudagar kaya raya di Kudus, yang kebetulan sangat aktif di kalangan NU, dan Subchan sendiri lalu tumbuh menjadi seorang pengusaha yang berhasil. Dia sangat paham cara menghadapi kehidupan politik di Jakarta: "Sebagai seorang yang memesona dan popular di kalangan sosialita Jakarta, dia sering menghabiskan malamnya dengan menari bersama kaum perempuan cantik di berbagai tempat hiburan malam elite."[76]

Demikianlah, NU tengah mengembangkan sebuah sayap yang aktif secara politis yang sering kali jauh dari gaya hidup dan nilai-nilai yang dianut para kiai, tetapi yang, bagaimanapun, memberinya peluang baru. Ini, tentu saja, memunculkan ketegangan di dalam tubuh NU, tetapi, pada waktu yang sama, juga memberi Islam Tradisionalis pengaruh atas kehidupan politik modern sekaligus pengaruh di tataran akar rumput.[77] Kombinasi pengaruh semacam ini hanya dapat ditemukan di dalam dua organisasi di Indonesia pada awal dasawarsa 1960-an: NU dan PKI. Sebenarnya, masih terdapat satu organisasi lain yang juga kuat tetapi kalah popular di antara masyarakat: angkatan darat. Semua berpaling kepada Sukarno untuk mendapatkan legitimasi sementara masing-masing bersiap-siap untuk saling berebut kekuasaan di antara mereka sendiri. Mengingat fakta bahwa PKI adalah kekuatan baru yang sedang naik daun, tidak mengejutkan

---

[76]Fealy, "Ulama and politics," hlm. 226, 229. Untuk biografi singkat, silakan lihat Andrée Feillard, *Islam et armée dans l'Indonésie contemporaine: Les pionniers de la tradition* (Cahier d'Archipel 28; Paris: Editions L'Harmatan, Association Archipel, 1995), hlm. 334–7.

[77]Keterlibatan di dalam kehidupan politik juga mengakibatkan meningkatnya tuduhan korupsi dan kesalahan manajemen atas para pemimpin NU, dan kesan umum bahwa kedudukan sosial para kiai merosot karena keterlibatan mereka dalam politik praktis. Lihat Fealy, "Ulama and politics," hlm. 192 dst., 232.

bahwa koalisi kepentingan yang anti-PKI terbangun antara NU dan militer. Sebuah kelompok militan anti-PKI "garis keras" menguat di antara pengikut-pengikut muda NU di Ansor dan grup-grup lain di dalam NU pada waktu tersebut. Pemimpin mereka, antara lain, adalah Kiai Haji Bisri Syansuri (seorang tokoh senior yang sangat dihormati, saat itu berusia akhir 70-an),[78] Subchan dan dua mantan petinggi angkatan darat, yaitu M. Munasir dan Jusuf Hasjim.[79] Namun demikian, patut untuk dicatat bahwa di Jawa Tengah dan Jawa Timur infiltrasi Komunis ke dalam kelompok militer juga mengalami kemajuan, sehingga perwira tinggi militer pun tidak bisa yakin seratus persen pada loyalitas para bawahan mereka.

Konflik Kekerasan 1963–6

Pada 1963 dan 1964, radikalisme Demokrasi Terpimpin mulai berkembang menjadi kekacauan sosial di banyak wilayah pedesaan di Jawa Tengah dan Jawa Timur. PKI tampaknya percaya diri bahwa, meskipun lawan-lawan politiknya bertambah kuat, pengikutnya yang banyak sebagaimana diklaimnya memberinya kapasitas untuk melakukan tindakan independen. Juga dimungkinkan bahwa Aidit, selama kunjungannya ke Beijing pada September 1963, telah didesak untuk segera melancarkan tindakan revolusioner langsung di pedesaan. Apa pun itu, kejadian-kejadian yang ada menunjukkan, sebagaimana disampaikan oleh Mortimer, bahwa kaum Komunis merasa "waktunya telah semakin dekat ketika nasib politik mereka ditentukan dengan satu atau lain cara."[80] Dalam sebuah pidato yang Aidit sampaikan di Beijing, yang dalam bahasa Indonesia diterbitkan pada tahun berikutnya, dia membuat pengamatan berikut berdasarkan

[78]Untuk biografi singkat, silakan lihat Feillard, *Islam et armée*, hlm. 326–9.
[79]Fealy, "Ulama and politics," hlm. 235–6.
[80]Mortimer, *Indonesian Communism under Sukarno*, hlm. 278.

dikotomi sosial, religius dan politik (dia, tentu saja, menyebutnya sebagai "kontradiksi") yang dihadapi PKI.

> Situasi Indonesia memang rumit dan banyak kontradiksi. Pada satu fihak, penduduk di Indonesia, menurut statistik, 90% lebih beragama Islam, difihak lain pengaruh Komunisme berkembang terus.[81]

Walaupun motivasi sesungguhnya dari para pemimpin PKI tidak sepenuhnya jelas, pada awal 1964 kaum Komunis melancarkan "aksi sepihak" berupa kampanye yang memaksakan undang-undang reformasi pertanahan yang telah disetujui pada 1959-60 tetapi belum diimplementasikan sama sekali. Jumlah anggota yang diklaim PKI pada pertengahan dasawarsa 1960-an—PKI mengklaim memiliki total anggota sebanyak 20 juta, baik sebagai anggota partai maupun organisasi-organisasi yang berafiliasi padanya, di mana mayoritas terbesarnya berada di Jawa[82]—jelas merupakan angka yang terlalu dilebih-lebihkan. Entah jajaran pemimpin Partai mengetahui hal ini dan, dengan sengaja, terlibat di dalam kebohongan publik, atau memang memercayai angka tersebut, kita tidak bisa mengetahuinya dengan pasti. Apa pun yang terjadi, aktivis-aktivis PKI—khususnya yang tergabung dalam BTI dan Pemuda Rakyat—dan para pengikut mereka yang entah tidak memiliki tanah atau berlahan sempit mulai mengambil alih tanah-tanah "berkelebihan" di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Ini menempatkan pihak Komunis pada posisi berhadap-hadapan dengan banyak haji dan kiai kaya, pesantren yang memiliki lahan luas, tuan tanah santri lain dan para pejabat militer.

Ironisnya, "aksi sepihak" PKI itu justru memberi keuntungan bagi institusi-institusi Islam, sebab banyak tuan tanah santri yang

---

[81]D.N. Aidit, *Kibarkan tinggi panji revolusi!* (Djakarta: Jajasan "Pembaruan", 1964), hlm. 48.

[82]Mortimer, *Indonesian Communism under Sukarno*, hlm. 366–7.

lebih memilih untuk memberikan tanah mereka bagi pesantren, masjid, langgar atau lembaga-lembaga lain sebagai *wakaf* daripada melihatnya jatuh ke tangan kaum Komunis. Kepemilikan tanah pondok pesantren modern yang paling terkenal di Jawa, Pondok Modern di Gontor, meningkat tajam dari hanya 25 hektar menjadi lebih dari 260 hektar dengan cara ini. BTI mencoba menghalanginya, tetapi gagal mencegah pesantren tersebut mendapatkan tanah-tanah yang diingininya.[83]

Aktivis-aktivis NU—terutama yang tergabung dalam Ansor dan Banser—balik melawan.[84] Pertikaian, penculikan, penyiksaan, penyerangan atas rumah, perusakan ladang tebu dan tanaman-tanaman lain, serta pembunuhan terhadap lawan terjadi di berbagai tempat. PKI menyatakan bahwa kaum "revolusioner yang sejati" harus menempatkan diri mereka di pihak petani kecil dan menampilkan perjuangan mereka seakan-akan itu adalah persoalan kelas, tetapi, tentu saja, aksi ini tidak didukung oleh

---

[83]Lance Castles, "Notes on the Islamic school at Gontor," *Indonesia* no. 1 (Apr. 1966), hlm. 36–7; Djatnika, "Biens de mainmorte," hlm. 147–8, 150–1, 287.

[84]Ada cukup banyak literatur mengenai kekerasan ini. Untuk uraian di buku ini, saya mengandalkan tulisan Mortimer, *Indonesian Communism under Sukarno,* hlm. 309–27; Fealy, "Ulama and politics," hlm. 239–44; Soegijanto Padmo, *Landreform dan gerakan protes petani Klaten, 1959-1965* (Yogyakarta: Penerbit Media Pressindo dan Konsorsium Pembaruan Agraria, 2000), hlm. 109–55; Sulistyo, *Palu arit di ladang tebu*, hlm. 91–156; dan Aminuddin Kasdi, *Kaum merah menjawab: Aksi sepihak PKI/BTI di Jawa Timur 1960–1965* (Yogyakarta: Jendela, 2001). Lihat juga Arbi Sanit, *Badai revolusi: Sketsa kekuatan politik PKI di Jawa Tengah dan Jawa Timur* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000). Van Doorn-Harder, *Women shaping Islam*, hlm. 220, menulis tentang Muslimat NU yang berpartisipasi di dalam "persiapan militer" dan "bergabung dalam perjuangan", tetapi ini terdengar sebagai sesuatu yang melebih-lebihkan; tidak ada bukti yang mendukung bahwa kaum perempuan terlibat di dalam pembantaian (ucapan terima kasih saya bagi Prof. Robert Cribb karena telah mengonfirmasi kesan saya dalam hal ini).

Terdapat beberapa variasi dalam pola perbenturan antara pengikut PKI yang abangan dan pengikut NU yang santri. Di Gunung Kidul, "tanah-tanah berkelebihan" bukannya dimiliki oleh para kiai melainkan oleh priayi lokal yang merupakan pendukung PNI; Fadjar Pratikno, *Gerakan rakyat kelaparan*, hlm. 87, 112–4, 138–44. Walaupun buku ini tidak membahas tentang Bali, perlu dicatat bahwa kekerasan dalam skala mengerikan pun terjadi di sana, di mana, tentu saja, Islam tidak menjadi salah satu faktornya.

seluruh kaum petani. Kaum petani abangan pengikut PKI dan BTI-lah yang mengklaim tanah, bukannya kaum tani santri. Kelompok yang disebut belakangan ini—dipimpin terutama oleh milisi Ansor dari NU yang rata-rata masih berusia muda—menganggap perlawanan terhadap kaum Komunis yang "ateistik" sebagai sebuah tugas agama. Di beberapa tempat, orang keturunan Cina—yang oleh kalangan santri sering kali diasumsikan sebagai orang ateis dan Komunis dari asalnya—juga diserang, dan mendapat pembelaan dari PKI. Beberapa aktivis santri mempercayai bahwa kaum Komunis menggunakan ilmu hitam untuk menjatuhkan lawan-lawan politik mereka, dan karenanya mereka membutuhkan para kiai yang dapat memberikan perlindungan supernatural, lewat doa-doa dan azimat kepada para aktivis tersebut. Para kiai menyatakan bahwa setiap orang yang terbunuh di dalam aksi melawan kaum Komunis akan serta-merta masuk surga, sebagaimana terjadi pada para syuhada yang wafat di Perang Jihad.

Di dalam berbagai kekerasan yang terus meluas ini, PKI segera mendapati diri mereka berada di sisi yang defensif, khususnya di jantung kekuatan NU di Jawa Timur. Ketika Partai tersebut sedang mendapat ujian, jutaan anggota yang diklaimnya tidak kelihatan batang-hidungnya dan aliran jelas-jelas mengalahkan kelas sebagai format mobilisasi politik. Pada November 1964, BTI mengakui bahwa gerakan "kontra revolusi" sedang berada di atas angin di Jawa Timur. NU dan kekuatan-kekuatan anti-PKI lain menikmati kemenangan mereka. PKI mencoba menarik diri dari kampanye aksi sepihak yang dijalankannya, tetapi hal itu tidak bisa dilakukan secepat kilat, karena takut akan memukul semangat juang kader-kader Partai dan menjauhkan Partai dari basis massa yang diklaimnya dipunyainya. Ribuan anggota BTI meninggalkan organisasi—karena keanggotaan di dalam BTI sama saja dengan paspor menuju masalah—dan menyatakan diri

sebagai anggota PNI, dan, dengan demikian, mempertahankan identitas politik abangan mereka sekaligus menyelamatkan diri dari sasaran kemarahan kaum santri. Sementara pihak Komunis berusaha mengendalikan aktivis-aktivis mereka, pihak santri sudah bisa mencicipi manisnya kemenangan. Mortimer mengamati, "Semua kalangan anti-Komunis yang menjadi sadar akan apa yang terjadi merasa sangat gembira. Bahwa kekuatan PKI sangat dominan di desa-desa di Jawa Timur dan Jawa Tengah tidak lagi diterima sebagai aksioma politik Jakarta."[85] Konflik terjadi tidak sebatas di wilayah-wilayah pedesaan yang terpencil. Di Surabaya, misalnya, tanah milik warga keturunan Cina diambil alih dan, dalam waktu yang tidak lama, telah dibanguni ratusan rumah. BTI menuntut agar walikota—yang adalah seorang anggota PKI—memberikan sertifikat kepada orang-orang yang mendiami bidang tanah ini, tetapi pemerintah kota ternyata tidak berhasil mengabulkan permintaan tersebut. Pemuda Rakyat dan Ansor bertikai dengan sengit di beberapa kawasan di Surabaya, dan di berbagai kota lain, baik besar maupun kecil.

Hawa radikalisme baik di tingkat nasional maupun lokal terus berlanjut sementara bulan-bulan di tahun 1965 berlalu. Pendirian—yang mengundang keberatan dari pihak Indonesia—Malaysia pada September 1963, pernyataan perang terbuka Indonesia-Malaysia yang lebih dikenal sebagai "Konfrontasi" serta eskalasi perang Amerika di Vietnam selama kurun waktu 1964 dan 1965 juga memberi bahan bakar bagi meningkatnya radikalisme dalam negeri Indonesia. Pada bulan Agustus 1965, Sukarno tiba-tiba muntah dan pingsan di depan umum. Walaupun dia pulih tak lama setelahnya, baik aktor-aktor politik tingkat nasional maupun warga di perkotaan dan pedesaan di segenap penjuru negeri mulai berpikir tentang kemungkinan sebuah Indonesia tanpa Sukarno. Banyak pengamat baik dari dalam

[85]Mortimer, *Indonesian Communism under Sukarno*, hlm. 327.

maupun luar negeri berpendapat bahwa saat itu PKI diam-diam bergerilya untuk merebut kekuasaan. Mengingat bahwa Masyumi dilarang, NU menjadi satu-satunya partai politik santri yang signifikan yang masih tersisa. Para pemimpin dan aktivisnya, bersama santri-santri lain dan para tokoh militer yang terkemuka, bertekad untuk menjegal langkah PKI menuju pintu kekuasaan. Di banyak kota dan desa di Jawa, orang yakin bahwa kekerasan sudah berada di ambang mata dan bahwa satu pihak telah membuat daftar orang-orang dari pihak yang mesti dihabisi ketika kekerasan tersebut meledak.[86]

Pada akhir September 1965, periode Demokrasi Terpimpin yang kacau, radikal, korup dan penuh kekerasan itu menemui akhirnya di Jakarta. Peristiwa-peristiwa yang terjadi di ibukota kiranya bisa secara singkat dipaparkan di sini, walaupun hingga sekarang masih ada banyak detail yang kabur dan, kita bisa menduga, akan tetap seperti itulah keadaannya.[87] Sebuah kelompok kudeta militer yang tidak terorganisasi dengan baik menyingkirkan pemimpin tinggi angkatan darat dengan cara menculik dan membunuh enam jenderal senior dan seorang ajudan, dengan dalih untuk mencegah apa yang diyakininya sebagai kudeta oleh Dewan Jenderal yang disponsori oleh Amerika. Gerwani, yang merupakan organisasi perempuan PKI, dan sayap pemudanya, Pemuda Rakyat, dikabarkan juga terlibat di dalam upaya kudeta tersebut. Tidak jelas seberapa jauh upaya perebutan kekuasaan ini benar-benar merupakan hasil persekongkolan jahat PKI, seberapa banyak ia muncul dari isu-isu intra-militer, dan seberapa aksi ini murni merupakan tindakan para aktivis PKI atau merupakan kudeta militer, mengingat selama bertahun-

[86]Sebagai contoh, lihatlah catatan mengenai konflik sosial yang meningkat pada 1965 dan munculnya persekutuan antara kalangan militer dan para kiai dari wilayah Jombang-Kediri di dalam Sulistyo, *Palu arit di ladang tebu*, hlm. 129–31.

[87]Ulasan singkat dan umum dari usaha kudeta 1965 tersedia di Ricklefs, *Sejarah Indonesia modern*, hlm. 581-6, dengan rujukan pada literatur yang relevan sebagaimana disenaraikan untuk diskusi Bab 20.

tahun telah terjadi infiltrasi satu sama lain, saling pengaruh-memengaruhi dan kontak bawah tanah antarkeduanya. Apa pun itu, upaya kudeta ini dengan cepat berhasil digagalkan, dan Mayor Jenderal (yang kemudian menjadi Presiden) Soeharto, yang saat itu menjabat pemimpin Komando Cadangan Strategis Angkatan Darat (Kostrad), mengambil alih kepemimpinan militer dan mulai—dengan sangat cermat dan metodis—meletakkan landasan bagi penggantian Sukarno sebagai Presiden dan implementasi rezim "Orde Baru"-nya sendiri.

Konsekuensi krusial dari kudeta 1965 bagi sejarah Islamisasi di Jawa adalah bahwa hal tersebut memungkinkan perbedaan santri-abangan dalam hal sejauh mana komitmen mereka terhadap ajaran dan hukum Islam kini termanifestasikan di dalam tindak pembantaian yang meluas, yang nyaris tidak bisa dipercaya. Kecurigaan dan stereotip lintas batas aliran yang mengental, permusuhan sengit antarpartai politik dengan aliran yang berbeda, konflik di wilayah-wilayah pedesaan di Jawa yang telah berubah menjadi kekerasan—semuanya ini kini mengakibatkan pertumpahan darah dalam negeri yang paling buruk di dalam sejarah Indonesia.[88]PKI menjadi pihak yang dipersalahkan untuk peristiwa yang meletus di Jakarta oleh militer dan banyak lawan-lawan politiknya dari pihak santri. Di Jakarta dan berbagai

---

[88]Pembunuhan 1965–6 terus menarik penelitian yang serius dan menghasilkan kajian-kajian yang sangat berharga. Sebagian besar penelitian ini mengandung kekurangan karena terlalu mengandalkan ingatan dari masa sesudahnya dan, tentu saja, nyaris tidak memerhatikan sumber-sumber yang kiranya berasal dari pihak PKI. Kajian paling penting yang sejauh ini sudah diterbitkan dilakukan oleh Sulistyo, *Palu arit di ladang tebu*, yang membahas kejadian di Jombang dan Kediri. Di dalam buku ini, item-item informasi yang penting yang terkait dengan pembunuhan akan ditulis sebagai catatan kaki. Bila tidak, narasi umumnya akan didasarkan pada Sulistyo, *Palu arit di ladang tebu*; Fealy, "Ulama and politics," hlm. 248–56; Robert Cribb (peny.), *The Indonesian killing of 1965–1966: Studies from Java and Bali* (Monash Papers on Southeast Asia no. 21, Clayton, Vic: Monash University Centre of Southeast Asian Studies, 1990); dan Imam Tholkhah, *Anatomi Konflik di Indonesia*, hlm. 134–41. Lihat pula laporan intelijen Indonesia November 1965 yang diterjemahkan di dalam "Report from East Java," *Indonesia* no. 41 (Apr. 1986), hlm. 135–49.

kota lain, para aktivis pemuda dari beragam latar belakang (termasuk Kristen) dengan dukungan dari militer membentuk kelompok-kelompok untuk menyerang anggota PKI dan hartabenda mereka. Masyarakat keturunan Cina juga menjadi sasaran.

Di Jawa Tengah dan Jawa Timur, kekerasan sosial juga merebak dengan skala yang belum pernah terjadi sebelumnya. Peran militer di kedua wilayah tersebut berbeda dari satu tempat ke tempat lain. Di wilayah tersebut, kepelikan yang besar muncul karena Kodam Diponegoro di Jawa Tengah dan Kodam Brawijaya di Jawa Timur merupakan dua divisi militer yang paling berhasil diinfiltrasi dan dipengaruhi oleh PKI; beberapa elemen dari mereka secara tegas dan jelas berpihak pada pemimpin kudeta militer di Jakarta. Loyalitas dari kedua divisi militer yang sangat penting ini, karenanya, diragukan. Soeharto dan kolega-koleganya perlu beberapa waktu sebelum bisa merasa yakin bahwa perintah yang diberikan entah kepada Kodam Diponegoro atau Brawijaya akan dipatuhi. Karenanya, penggerak utama dari pasukan pemburu dan pembunuh kaum PKI di wilayah-wilayah yang paling terpencil bukanlah dari kalangan militer. Juga bukan dari kalangan mahasiswa, karena jumlah perguruan tinggi yang memiliki jaringan hingga ke desa-desa masih sangat terbatas pada saat itu. Alih-alih, dan ini kiranya bukan sesuatu yang mengejutkan, Ansor dan para kiai di pedesaanlah yang memobilisasi murid-murid pesantren mereka dengan cara yang serupa pada yang terjadi pada masa Revolusi dan setelah peristiwa Madiun 1948.

Seluruh pelosok Jawa Tengah dan Jawa Timur, sebagaimana tempat-tempat lain di Indonesia, merupakan ladang subur tempat terjadinya perjumpaan antara kesalehan, iman keyakinan yang kuat, doktrin-doktrin mistis, takhayul, kebencian, kebodohan, jampi-jampi serta ilmu hitam, kedengkian dan sifat haus darah yang primitif. Pamflet, rumor dan tuduhan yang didasar-

kan pada prasangka ditemukan di mana-mana. Dipercayai secara luas bahwa kaum Komunis telah menyiapkan peralatan untuk mencungkil mata musuh-musuh mereka dan memasukkan mayat-mayat para kiai yang sudah mereka bunuh ke dalam sumur.[89] Diyakini bahwa rumah-rumah orang NU dan PNI di Yogyakarta (dan tak diragukan lagi di tempat-tempat lain juga) akan dibubuhi dengan tanda rahasia untuk diserang oleh kaum Komunis, sehingga anggota keluarga akan meneliti sekeliling rumah mereka setiap paginya untuk mencari tahu bilakah terdapat tanda bahwa rumah mereka akan dijadikan sasaran penyerangan.[90] Bagi pihak santri, tampaknya masalahnya adalah apakah mereka harus membunuh atau terbunuh.

Seorang aktivis Banser di wilayah Salatiga pada waktu kemudian mengenang,

> Pada waktu itu suasana *in group feeling* sangat kuat. Jadi isu Santri vs Abangan, atau NU dan Masyumi lawan PKI sangat kuat. Semangat ini bersanding dengan pertikaian antarkelompok di tingkat lokal sangat kuat. Pada waktu itu konflik ditingkat pusat dengan sentimen di aras local ketemu. Bahkan lebih dari itu, juga muncul dua pilihan, membunuh atau dibunuh.[91]

Ansor NU dan sayap milisinya, Banser, memimpin jalannya pembantaian, walaupun organisasi-organisasi Islam yang lain, terutama Muhammadiyah juga mengeluarkan pernyataan bahwa pembersihan PKI adalah sebuah kewajiban beragama yang sama

---

[89]Sulistyo, *Palu arit di ladang tebu*, hlm. 175.

[90]Rumekso Setyadi dan Saiful H. Shodiq, "Dari ksatria menjadi paria: Degradasi peran dan pembunuhan politik sistematik; Catatan awal peristiwa '65/'66 di Jogjakarta," *Tashwirul Afkar: Jurnal refleksi pemikiran keagamaan & Kebudayaan* no. 15 (2003), hlm. 117-20. Ketika pertama kali saya tinggal di Yogyakarta pada 1969, cerita-cerita semacam itu masih diingat banyak orang.

[91]Wawancara pada 2006 yang dikutip di dalam Singgih Nugroho, *Menyintas dan menyeberang*, hlm. 77.

pentingnya dengan Perang Jihad.[92] Para kiai tidak sesuara dalam fatwa mereka mengenai nasib yang menanti kaum Komunis, tetapi sebagian besar dari mereka menilai bahwa membunuh kader-kader PKI adalah hal yang diperbolehkan, bahkan merupakan sebuah kewajiban beragama. Musuh-musuh Komunis dipandang sebagai pengkhianat terhadap pemerintah yang sah dan merupakan kaum kafir yang ateistik. Konsekuensi dari hal ini adalah bahwa beberapa anggota PKI bisa lepas dari upaya pembunuhan dengan cara mengucapkan kalimat syahadat, dan, dengan demikian, "bertobat" kepada Islam dari status Muslim nominal abangan mereka yang sebelumnya, serta mempersulit para santri untuk membunuh mereka, menegaskan bahwa ini pada dasarnya adalah sebuah konflik religius di mata para aktivis santri. Tetapi, hal ini tidak selalu berhasil. Beberapa kaum abangan memang mampu mengucapkan kalimat syahadat dengan fasih, seperti halnya para pemeluk nominal agama lain sering kali juga sanggup menggumamkan frasa-frasa ritual paling sederhana dari komunitas kultural mereka, sehingga tidak sedikit orang yang dituduh sebagai anggota PKI yang mengucapkan kalimat syahadat tetap saja dibunuh. Setidak-tidaknya, ada seorang kiai yang mengatakan bahwa iman adalah urusan pribadi antara orang yang percaya dan Allah; Kaum Komunis yang memberontak terhadap pemerintah Indonesia yang sah bisa dibunuh entah mereka Muslim atau bukan, tetapi setiap orang yang tidak memberontak, entah dia kafir atau bukan, harus dibiarkan hidup;[93] kita tidak bisa mengharapkan bahwa banyak nyawa terselamatkan berkat perbedaan yang subtil ini. Namun demikian, terdapat beberapa kiai yang mencoba menghentikan pertumpahan darah atau menawarkan perlindungan kepada kaum Komunis, tetapi jumlah mereka tidak banyak dan, secara keseluruhan, dampak

---

[92]Lihat Boland, *Struggle of Islam*, hlm. 146, untuk pernyataan Muhammadiyah pada November 1965.

[93]Sulistyo, *Palu arit di ladang tebu*, hlm. 184.

tindakan mereka kecil belaka.[94] Bahkan, ada beberapa kasus di mana pemimpin Ansor mencoba melindungi mereka yang dikait-kaitkan dengan PKI,[95] tetapi orang semacam ini sangatlah sedikit jumlahnya. Ada kecurigaan besar terhadap wilayah-wilayah yang didiami oleh kaum abangan di Gunung Kidul. Di desa Kajar, yang menjadi tempat pengkajian Ann Dunham, sang kepala desa pada waktu kemudian mengenangkan bagaimana seorang sersan angkatan darat dan para aktivis Ansor berkali-kali datang ke sana dan menuntutnya untuk menyerahkan nama-nama warga yang Komunis untuk ditahan dan kemudian dibunuh, tetapi mereka pada akhirnya berhasil diyakinkan bahwa tidak ada anggota PKI di kampung tersebut sehingga "jumlah warga yang kehilangan nyawanya relatif sedikit."[96] Di dekat Pemalang di Pesisir Utara Jawa, kekerasan berdarah santri-abangan pada 1965–6 memberi warga suatu desa peluang untuk melakukan aksi balas-dendam yang sebenarnya tak berkaitan dengan pemberontakan PKI, sebab mereka lalu membunuh seorang kepala desa yang mereka benci dengan cara yang mengingatkan kita pada aksi "kedaulatan rakyat" semasa Perang Revolusi. Akan tetapi, PKI tetap menjadi sasaran utama dari aksi gabungan antara kalangan militer lokal dan dua pesantren di wilayah tersebut, dengan pembunuhan tetap berada di bawah komando Ansor. Sebelum peristiwa ini, PNI dan PKI merupakan kekuatan politik paling kuat di wilayah tersebut, tetapi ketika rangkaian pembantaian mereda pada 1966, NU menggantikan keduanya

---

[94]Ibid., hlm. 176; Fealy, "Ulama and politics," hlm. 255; diskusi dengan Kiai Haji Muslim Imampura (Mbah Lim), di Pondok Pesantren al-Muttaqien *Pancasila Sakti*, Karang Anom, Klaten, 27 Maret 2006.

[95]Kenneth R. Young, "Local and national influences in the violence 1965," di dalam Cribb, *Indonesian killings*, hlm. 83; Feillard, *Islam et armée*, hlm. 66; "Report from East Java," hlm. 145.

[96]S. Ann Dunham, *Surviving against the odds: Village industry in Indonesia* (peny. dan pendahuluan Alice G. Dewey dan Nancy I. Cooper; sanwacana Maya Soetoro-Ng; purnawacana Robert W. Hefner; Durhan, NC, dan London: Duke University Press, 2009), hlm. 117.

sebagai kekuatan politik yang dominan—dan ini akan bertahan cukup lama.[97]

Di pesantren mereka, para kiai telah lama mengajarkan gabungan antara seni bela diri dan disiplin spiritual—termasuk inisiasi yang semakin mendalam ke dalam misteri tarekat-tarekat Sufi—dua aspek yang menyatu menjadi ilmu *kanuragan*, ilmu kekebalan tubuh. Baik pada waktu dulu maupun kini, ilmu ini masih dipercayai secara luas. Berbagai jimat dan mantra yang punya daya magis diturunkan oleh para kiai yang berilmu tinggi kepada pengikut-pengikut mereka. Sekali lagi, beberapa kiai bahkan sampai menyatakan bahwa setiap orang yang meninggal dunia di dalam upaya membersihkan kaum Komunis akan langsung naik ke surga, sebagaimana yang terjadi pada seorang syuhada yang wafat ketika maju ke Perang Jihad.

Upaya pembersihan ini, dalam kebanyakan kasus, berlangsung mudah. Kita mungkin tidak percaya akan hal ini, tetapi tidak banyak aktivis PKI yang mencoba untuk melawan nasib yang menimpa mereka. Pihak yang dulunya telah mengambil langkah ofensif dengan melancarkan kampanye aksi sepihak kini tampak begitu saja menerima kenyataan bahwa mereka kalah dan kematian telah menanti mereka. Hanya sedikit tokoh atau pengikut PKI yang berhasil meloloskan diri, sebab di daerah pedesaan di Jawa pada waktu itu (dan sekarang) nyaris tidak mungkin pindah ke suatu wilayah baru tanpa diketahui orang lain. Para pembunuh tidak memerlukan senjata api. Mereka lebih memilih menggunakan senjata mereka sendiri: keris, pedang, celurit, dan alat-alat pertanian yang lain. Dan, tentu saja, kepercayaan bahwa mereka memiliki ilmu kekebalan tubuh. Dalam

---

[97]Frans Hüsken, "Continuity and change in local politics: The village administration and control of land and labor," dalam Hiroyoshi Kani, Frans Hüsken dan Djoko Suryo (peny.), *Beneath the smoke of the sugar-mill: Javanese coastal communities during the twentieth century* (Yogyakarta: AKATIGA dan Gadjah Mada University Press, 2001), hlm. 240-1, 250.

satu dari sedikit kasus perlawanan PKI, kaum Komunis berusaha mempertahankan diri mereka dengan pentung dan panah.[98] Aktivis dan pengikut PKI—dan, tak diragukan lagi, banyak orang lain yang baru menyadari bahwa mereka berada di kelompok yang keliru pada waktu yang salah—dibacok, ditusuk dan dihajar sampai mati. Pemenggalan kepala menjadi praktik yang lazim. Di Kediri, banyak korban dipenggal kepalanya di tepian Sungai Brantas dan mayat-mayat mereka dibuang begitu saja ke airnya. Anggota-anggota Banser juga terluka dan terbunuh dalam beberapa bentrokan,[99] tetapi tidak ada keraguan bahwa korban terbanyak berasal dari pihak abangan yang berafiliasi dengan PKI.

Jenderal Soemitro pada waktu kemudian mengenang tentang apa yang disaksikannya ketika dia baru tiba di Surabaya untuk mengambil alih komando atas Kodam Brawijaya pada pertengahan 1966 dengan perintah, *inter alia*, memastikan pembersihan PKI tetapi juga menghentikan pembantaian massal yang gila-gilaan. Di muara Sungai Brantas yang membelah kota Surabaya, Soemitro menyaksikan betapa sungai tersebut "penuh dengan mayat-mayat yang mengambang, di mana beberapa tersangkut di dedahanan pohon yang menggantung di pinggiran sungai."[100] Sebuah laporan intelijen Indonesia dari bulan November 1965 juga menuliskan tentang "banyaknya mayat tanpa kepala ... yang mengambang di sungai dan di sepanjang bibir sungai" di Mojokerto. "Palang Merah Indonesia membersihkan mayat-mayat

[98]Sulistyo, *Palu arit di ladang tebu*, hlm. 181-2.

[99]Ihsan Ali-Fauzi, "Religion, politics, and violence"; lihat juga "Report from East Java."

[100]Ramadhan, K.H., *Soemitro, former commander of Indonesian security apparatus: Best selling memoirs* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996), hlm. 114. Lihat juga ibid., hlm. 101: "Setiap hari, banyak sekali mayat didapati mengapung di sungai-sungai di daerah tersebut."

tersebut. Pada hari Minggu, terdapat kurang-lebih 162 mayat, dan pada hari Senin, 102."[101]

Soemitro, seperti semua orang lain sejauh pengetahuan kita, meyakini adanya kekuatan supernatural yang terlibat di dalam berbagai peristiwa yang mengerikan ini. Tetapi, poin rujukan supernaturalnya tidak sama dengan yang diyakini oleh kaum santri. Alih-alih, dia berpikir dalam kerangka gagasan Jawa yang pusatnya adalah sosok yang namanya lalu diabadikan sebagai nama Kodam yang dipimpinnya—Brawijaya dari Majapahit, raja Jawa pra-Islam terakhir, yang digulingkan oleh para penakluk Muslim tetapi kemudian menjelma (menurut keyakinan banyak masyarakat Jawa) sebagai kekuatan anti-Islam yang mahadahsyat dalam diri Sunan Lawu. Walaupun pada waktu itu "tidak sangat mendalami ilmu kebatinan Jawa" dan "masih hijau", Soemitro pergi ke "reruntuhan Brawijaya" untuk bersemedi "dan untuk mencari perlindungan serta petunjuk dari Allah yang Mahakuasa. ... [dan] izin dari Brawijaya untuk melayaninya."[102] Gagasan-gagasan kebatinan semacam itu tersebar luas di antara kalangan militer Jawa, menjadi pembeda dengan kaum santri yang baru akan tampak nyata setelah 1966. Soemitro ingin melayani Tuhan dan Brawijaya, sementara kaum santri ingin melayani Allah dan para kiai mereka, tetapi, untuk keadaan pada waktu itu, keduanya sama-sama berkepentingan untuk menghabisi kaum Komunis.

Kalangan santri muda yang turut dalam pembantaian meyakini kekuatan supernatural bekerja ketika darah kaum Komunis ditumpahkan dan beberapa bahkan menganggap pembunuhan ini sebagai bagian dari upacara yang akan membawa mereka

---

[101]"Report from East Java," hlm. 141.

[102]Ramadhan, *Soemitro*, hlm. 102-3. Istilah "reruntuhan Brawijaya" jelas-jelas merujuk pada situs Majapahit kuno di Trowulan. Untuk pembahasan lebih jauh mengenai legenda Brawijaya, silakan lihat Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java*, hlm. 134; dan idem, *Polarising Javanese society* (lihat rujukan terindeks untuk Brawijaya).

pada kematangan sebagai laki-laki dewasa. Mereka kadang memotong bagian tertentu dari tubuh korban mereka dan membawa pulang potongan jari, telinga atau alat kelamin sebagai tanda yang menunjukkan kejantanan mereka. Beberapa ikut ambilbagian dalam praktik-praktik ritual seperti meminum darah orang yang telah mati sebagai cara untuk memastikan bahwa mereka tidak akan dihantui oleh roh korban mereka. Para kiai mengutuk praktik-praktik semacam itu, sebab hal tersebut bertentangan dengan ajaran Islam.[103] Kiai Haji Mahrus Aly, kiai senior di pesantren Lirboyo di Kediri, memerintahkan agar rasa hormat tetap ditujukan kepada kaum Komunis yang telah dibunuh. Karenanya, mereka harus dibunuh dengan pedang yang tajam. Dasar alasannya adalah analogi dengan peraturan dalam Islam ketika membunuh binatang.[104]

Tidak seorang pun mengetahui dengan pasti berapa banyak orang yang kehilangan nyawa mereka di dalam kegilaan pembantaian, yang berlanjut hingga Agustus 1966, sebab tak ada yang menghitung. Baru ketika pembantaian mulai menyusut pada pertengahan 1966, orang berpikir untuk menguburkan mayat-mayat orang yang dibunuh. Beberapa pengamat telah mencoba menyampaikan jumlah total korban yang meninggal dunia, tetapi mereka kekurangan informasi yang bisa menjadi landasan bagi penghitungan mereka itu. Ada konsensus umum bahwa korban meninggal dunia di seluruh pelosok Indonesia—dan itu sebagian besar terjadi di Jawa Tengah, Jawa Timur dan Bali—berjumlah antara setengah juta dan dua juta jiwa. Sebagian besar analis menganggap angka setengah juta lebih masuk akal

[103]Sulistyo, *Palu arit di ladang tebu*, hlm. 205, mengutip wawancara-wawancara dari masa kemudian.

[104]Ihsan Ali-Fauzi, "Religions, politics, and violence," hlm. 431–2. Untuk laporan yang lebih mendetail tentang "peran sentral Lirboyo dalam pembersihan PKI", silakan lihat Tim Pengelola Majalah Misykat, *Gus Maksum: Sosok & kiprahnya* (prolog oleh Ali Maschan Moesa; Kediri: Pondok Pesantren Lirboyo, Kediri, 2004), hlm. 57-68.

karena angka ini lebih rendah, tetapi dalam kenyataannya tidak terdapat data yang dapat membuat konsensus ini valid. Walaupun angka tersebut masih di bawah jumlah orang yang dibantai oleh rezim Pol Pot yang keji di Kamboja dan jauh di bawah jumlah mereka yang kehilangan nyawanya dalam peristiwa Holokaust di Jerman semasa Nazi, rangkaian pembunuhan yang terjadi di Indonesia itu tetap termasuk dalam kasus pembantaian massal yang paling buruk pada abad ke-20. Pertumpahan darah ini benar-benar memukul banyak masyarakat Jawa—mereka yang kehilangan nyawa; kepedihan, kemiskinan, ketakberdayaan, dan diskriminasi yang ditanggung oleh mereka yang selamat dan anak-cucu korban; puluhan ribu orang yang dipenjara selama bertahun-tahun tanpa diadili; beban rasa bersalah di pihak yang melakukan pembantaian—sekaligus menjadi sesuatu yang diceritakan dengan rasa bangga oleh banyak pihak lain. Warisan pembantaian ini masih bergema di antara masyarakat Jawa.[105]

Di antara banyak kaum santri pada masa itu, berkembang keyakinan bahwa penghancuran fisik sepenuhnya dari kaum Komunis merupakan titik balik yang menentukan. Santri mendapati diri mereka bekerja sama dan berbagi kepentingan dengan militer dan rezim Orde Baru yang tengah muncul dan dipimpin oleh Soeharto. Penghancuran PKI, demikian bayangan mereka, berarti hilangnya penghalang utama bagi proses Islamisasi. Akhirnya, Islam akan mendapatkan tempat yang selayaknya di antara masyarakat Jawa dan rakyat Indonesia pada umumnya. Akhirnya, keyakinan-keyakinan dan berbagai praktik Islam dapat mendominasi masyarakat, Indonesia dapat menjadi sebuah masyarakat yang dituntun oleh kitab Allah dan Utusan-Nya, dan

---

[105]Pada 2000, pemimpin Ansor dan Banser di Yogyakarta meminta maaf dari keluarga korban pembantaian, dengan mengatakan bahwa " saat itu, warga NU khususnya Banser, hanya dimanfaatkan dan dijadikan alat oleh militer untuk kepentingan militer." Banser kemudian membantu penggalian kuburan massal korban di Boyolali. Hairus Salim, *Kelompok paramiliter NU* (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 62–3.

tidak ada yang kini menghalangi jalan mereka menuju pembentukan sebuah negara dan masyarakat Islam. Mereka salah besar.

BAB 5

Eksperimen Totalitarian (I): Persaingan dari Kebatinan, Kalangan Kristen dan Pemerintah serta Akhir dari Politik Aliran 1966–80-an

Rezim politik yang berkembang pada paruh kedua dasawarsa 1960-an dinamakan "Orde Baru" oleh pemimpinnya, Jenderal Soeharto.[1] Orde Baru mencita-citakan kendali menyeluruh melalui penggabungan kekuatan antara militer yang dominan—terutama angkatan daratnya—dan suatu birokrasi sipil yang kolaboratif, yang bersama-sama akan mengontrol masyarakat hingga ke akar-akarnya. Dalam usaha untuk mengontrol alih-alih memobilisasi rakyat, Orde Baru meniru cara pemerintah kolonial, tetapi yang disebut terakhir ini tidak pernah berusaha mengendalikan kehidupan sosial hingga kadar seperti yang diupayakan oleh Soeharto dan para koleganya. Melalui kontrol semacam itu, demikian harapan mereka, ancaman Komunisme dapat dibasmi hingga ke akar-akarnya. Melihat dari perspektif awal abad ke-21, kita mungkin tergoda untuk menganggap rezim Orde Baru Soeharto sebagai sistem kenegaraan otoritarian yang monolitik,

[1]Sebuah ulasan mengenai periode ini kiranya bisa ditemukan di Ricklefs, *Sejarah Indonesia modern* dengan rujukan pada karya-karya akademis utama di bagian pustaka Bab 21–2.

tetapi kenyataannya tidak seperti itu, kecuali dalam hal aspirasi atau cita-cita. Pada tahun-tahun awalnya, Orde Baru sangat tidak stabil dan banyak pengamat (khususnya ilmuwan politik) berpendapat bahwa rezim tersebut tidak akan bertahan lama. Ini agak mirip pengamatan para pakar (khususnya para ekonom) yang, pada tahun-tahun terakhir Orde Baru, berpendapat bahwa rezim itu akan berlangsung selama-lamanya.

Rezim Orde Baru menghadapi tantangan yang amat besar pada masa-masa awalnya. Indonesia adalah negara yang dikucilkan di kawasannya karena radikalisme dan kekerasan bersenjatanya terhadap Malaysia, dan secara ekonomi merupakan "keranjang sampah". Pendukung Sukarno juga diyakini akan melakukan serangan balasan politik yang tak kalah hebatnya. Inflasi yang tak terkendali, ketidakpastian politik, brutalitas militer, dan ketidakstabilan sosial adalah bagian sehari-hari dari kehidupan masyarakat Indonesia. Pemerintah Soeharto dengan segera mengambil langkah-langkah untuk menghentikan "Konfrontasi" dengan Malaysia dan memulihkan kerja sama dengan "Dunia Bebas". ASEAN (Perhimpunan Bangsa-Bangsa Asia Tenggara) dibentuk pada bulan Agustus 1967, dengan tujuan utama untuk merehabilitasi Indonesia sebagai sebuah negara tetangga yang bertanggung jawab di kawasannya. Majelis Perwakilan Rakyat Sementara (MPRS), militer dan birokrasi dibersihkan dari setiap orang yang dicurigai sebagai simpatisan PKI—dan tak jarang mereka ini dipenjarakan tanpa dihadapkan di pengadilan terlebih dulu. Kalangan "PNI kiri" pun dicurigai. Setelah usaha berbulan-bulan, suatu militer dan birokrasi yang lebih loyal akhirnya terbangun. Rezim Soeharto berhasil membuat perbedaan besar dalam berbagai urusan nasional. Inflasi berhasil ditekan dari 600 persen lebih pada 1966 menjadi sekitar 10 persen saja pada 1969. Pemerintah, karenanya, dapat memulai program pembangunan ekonominya.

Kalangan politikus Muslim Modernis segera menyadari bahwa kehancuran PKI dan persekutuan angkatan darat-Islam yang telah memainkan peranan yang sentral di dalam kehancuran tersebut tidak akan memungkinkan mereka untuk menghidupkan kembali Masyumi, bahkan bila mereka memilih untuk menggunakan nama baru. Sebuah partai baru yang dipimpin oleh kaum Modernis dan dinamakan Parmusi (Partai Muslimin Indonesia) dibentuk pada 1968. Dalam sidang Majelis Perwakilan Rakyat (MPR) tahun itu, Parmusi dan NU mendesak agar salah satu versi dari Pembukaan Undang-Undang Dasar RI yang dikenal sebagai Piagam Jakarta—yang di mata sementara kalangan mewajibkan negara untuk menerapkan hukum Islam terhadap semua orang yang mengaku Muslim—diakui sebagai hukum yang punya kekuatan mengikat.[2] Usulan tersebut dimentahkan. Pemerintah melihat potensi bangkitnya kembali kaum Islam Modernis yang bisa memunculkan permasalahan baru. Usulan tersebut mengingatkan rezim Orde Baru pada peristiwa pemberontakan Darul Islam dan dukungan Masyumi pada kaum pemberontak dari Sumatra itu pada akhir 1950-an. Ketika para mantan pemimpin Masyumi—kecuali Natsir—dipilih menjadi nakhoda partai di akhir tahun tersebut, pemerintah campur-tangan dan membiarkan Parmusi secara efektif tanpa pemimpin selama dua tahun. Malahan, rezim Orde Baru berencana untuk tak lama lagi mengebiri seluruh partai politik yang masih ada.

---

[2]Piagam Jakarta merupakan sebuah hasil kompromi yang diusulkan selama proses penyusunan Undang-Undang Dasar 1945. Di dalam Piagam tersebut, dinyatakan bahwa negara berdasarkan pada Ketuhanan Yang Mahaesa, "dengan kewajiban menjalankan Syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya." Hal ini tidak diadopsi di dalam UUD 1945 dan menjadi tidak relevan dengan adopsi Undang-Undang Dasar Sementara 1950. Tetapi, Piagam Jakarta kembali menjadi salah satu isu yang menyertai reintroduksi Undang-Undang Dasar 1945 pada 1959 sebagai landasan konstitusional bagi Demokrasi Terpimpin. Mengenai hal ini, silakan lihat Daniel S. Lev, *The Transition to Guided Democracy: Indonesian politics, 1957–1959* (Ithaca, NY: Monograph Series, Modern Indonesian Project, Cornell University, 1966), hlm. 263-77. UUD 1945 tetap berlaku sejak saat itu, tidak mengalami perubahan sampai terjadi serangkaian amandemen menyusul kejatuhan Soeharto.

Frustasi yang dirasakan oleh kalangan aktivis politik Islam, dengan demikian, muncul sejak masa awal rezim Orde Baru dan kiranya juga cukup beralasan. Sebagian dari rasa frustasi tersebut muncul dari kesadaran bahwa dominasi personal Soeharto yang semakin kuat di panggung perpolitikan Indonesia membawa serta gaya spiritualitas yang sangat berbeda dengan gaya spiritualitas mereka sendiri.

Spiritualitas Soeharto

Jenderal Soeharto—yang diangkat sebagai Pejabat Presiden Indonesia pada 1967 dan Presiden tetap pada 1968—benar-benar merupakan seorang putra desa Jawa. Dia dilahirkan pada 1921 di Jawa Tengah,[3] tetapi terdapat kesimpangsiuran informasi mengenai orangtuanya. Beragam rumor romantik muncul, termasuk yang menyebutkan bahwa Soeharto diam-diam merupakan keturunan keluarga kerajaan Yogyakarta. Elson menyimpulkan bahwa "dia adalah putra tidak sah dari seorang warga desa yang terkemuka ... atau seseorang kaya yang tetap menjalin hubungan dengan warga desa. ... Sejak usia sekitar 8 tahun ... Soeharto ikut hidup dengan suatu keluarga pegawai Jawa rendahan yang tinggal di sebuah kota kecil."[4] Kota kecil yang dimaksud di sini adalah Wuryantoro yang terletak di wilayah Wonogiri, di daerah pegunungan sebelah selatan Surakarta. Soeharto juga berkenalan dan mendapat pengaruh yang besar dari seorang mistikus dan dukun setempat bernama Kiai Daryatmo. Di sini, Soeharto menyaksikan bahwa dunia pedesaan penuh dengan berbagai ajaran rahasia dan kekuatan supernatural, dan dia melebur dengan

---

[3]Biografi terbaik yang telah terbit sejauh ini tentang Soeharto adalah R.E. Elson, *Suharto: A political biography*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Namun demikian, buku ini tidak memberi banyak perhatian pada spiritualitas Soeharto.

[4]Ibid., hlm. 5

kalangan Islam Tradisionalis. Dia mengenyam pendidikan formalnya di sebuah sekolah menengah pertama milik Muhammadiyah di Yogyakarta,[5] yang lalu ditinggalkannya pada 1939.

Setelah 1965, setiap aktivis Islam yang belum menyadari keyakinan personal Soeharto dengan segera mengetahui bahwa mereka masih sangat jauh dari ortodoksi Islam. Dari antara guru-guru spiritual Soeharto ketika dia telah dewasa, dua orang menempati posisi yang terpenting: mantan sejawatnya di Kodam Diponegoro, yakni Jenderal Soedjono Hoemardani,[6] dan Soediyat Prawirokoesoemo, yang lebih dikenal dengan gelarnya sebagai seorang yang mumpuni dalam hal-hal spiritual: Empu Rama Diyat. Di dalam memoarnya yang arogan, tetapi terasa membosankan, yang ditulis pada akhir dasawarsa 1980-an, Soeharto menolak pengaruh spiritual Soedjono atas dirinya, dengan mengatakan bahwa dia lebih paham soal kebatinan (atau spiritualisme Jawa) daripada Soedjono.

> Tentang Sudjono Humardani terdengar orang bicara, seperti ia lebih tahu daripada saya mengenai kebatinan. Padahal Djono sendiri biasa *sungkem* pada saya. Ia mengaggap saya lebih tua dan lebih mengetahui soal ilmu kebatinan .... Jadi, yang mengira bahwa Djonio itu guru kebatinan saya, *kecele*. Sangkaan begitu tidak benar. Mengenai ilmu kebatinan, Sudjono lebih banyak bertanya kepada saya daripada sebaliknya. Ia sendiri pernah berkata, "Saya berguru kepada Pak Harto."[7]

---

[5]Sekolah yang dimaksud setaraf dengan MULO, yang merupakan kependekan dari *Meer uitgebreid lager onderwijs* (pendidikan dasar tingkat lanjut), sejenis sekolah menengah pertama.

[6]Soedjono Hoemardani juga adalah pendiri Center for Strategic and International Studies (CSIS) di Jakarta, yang merupakan *think-tank* Orde Baru yang penting. Dia sedikit lebih tua daripada Soeharto karena terlahir pada 1919 di Surakarta; O.G. Roeder, *Who's who in Indonesia: Biographies of prominent Indonesian personalities in all fields* (Djakarta: Gunung Agung, 1971), hlm. 143.

[7]Soeharto, *Pikiran, ucapan dan tindakan saya: Otobiografi* (sebagaimana diceritakan kepada G. Dwipayana dan Ramadhan K.H.; Jakarta: PT Citra Lamtoro Gung Persada, 1989), hlm. 441–2.

Rama Diyat memimpin suatu ritual tahunan di tempat bernama Jambe Pitu, yang terletak di Gunung Selok di dekat Cilacap, pantai selatan Jawa. Terdapat petunjuk yang saling bertentangan apakah, setelah menjadi Presiden, Soeharto masih datang ke upacara-upacara tersebut ataukah dia hanya mengutus orang lain sebagai penggantinya.[8] Upacara ini diadakan pada bulan pertama dalam kalender lunisolar Jawa, dimulai dengan ritual pengibaran bendera merah putih dan kemudian dilanjutkan dengan pertemuan semalam suntuk di mana Rama Diyat memberikan wejangan spiritual dan ramalannya untuk tahun yang akan datang. Bahasa yang digunakan dari awal sampai akhir upacara adalah bahasa Jawa, tetapi kadang diselingi dengan istilah-istilah kunci dalam bahasa Indonesia, seperti *pembangunan* dan *kebudayaan*. Rama Diyat mendeskripsikan ajaran-ajarannya sebagai "*Ilmu Kebatinan Tanggap-Warso saha Napak-Tilas*" (Ilmu Kebatinan Tahun Baru dan Rekam Jejak) dan menulis, "Dari pemahaman Tanggap-Warso kita senantiasa ingat kepada keaslian kebudayaan Jawa"[9] Pada masa ini, berbicara tentang kebudayaan

---

[8]Lihat George Quinn, "National legitimacy through a regional prism: Local pilgrimage and Indonesia's Javanese Presidents," di dalam Minako Sakai, Glenn Banks dan J.H. Walker (peny.), *The politics of periphery in Indonesia* (Singapura: NUS Press, 2009), hlm. 181-4. Menurut Arwan Tuti Artha, *Dunia spiritual Soeharto: Menulusuri laku ritual, tempat-tempat dan guru spiritualnya* (Yogyakarta: Galang Press, 2007), hlm. 114, di Jambe Pitu terdapat sebuah potret Soeharto dengan Rama Diyat yang dipertunjukkan. Buku ini menggambarkan Soeharto sebagai produk dan, pada waktu yang sama, guru mistisisme Jawa, tetapi sayangnya landasan-landasan bagi diskusi di dalamnya kurang mendalam. Pengarangnya, yang adalah seorang jurnalis dan penulis kreatif, sangat mengandalkan sumber-sumber sekunder dan tidak mewawancarai Soeharto (yang saat itu masih hidup). Namun demikian, Arwan Tuti Artha berhasil bertemu dan berbicara dengan beberapa juru kunci dari tempat-tempat suci tersebut dan bukunya juga berisi foto-foto yang berguna dari beberapa situs spiritual yang terkait dengan Soeharto.

[9]Wejangan yang disampaikan di Jambe Pitu didokumentasikan dalam buklet yang dicetak secara privat dengan tebal antara 50 dan 60 halaman. Saya memiliki fotokopinya untuk versi tahun 1979 dan 1980. Namun, saya tidak tahu seberapa luas dan bebas buklet ini disebarluaskan. Kutipan di atas saya petik dari bagian pengantar (hlm. 9) di buklet tahun 1979, tertanggal 25 November 1979 dan

Jawa yang asli merupakan cara untuk menyiratkan ketidakaslian Islam.

Kita bisa menjadikan ritual di Jambe Pitu pada 24–25 November 1979 sebagai contohnya. Ritual ini dibuka dengan ungkapan dalam bahasa "Kawi" pra-Islam, menggunakan suku kata Hindu yang dianggap suci, "Om", dan kemudian dilanjutkan dengan ungkapan yang lebih Islami yang membuat identifikasi Rama Diyat dengan Nabi Muhammad saw., sebuah gagasan yang lazim dijumpai di dalam tradisi mistis Jawa[10] tetapi dipandang sebagai anatema oleh kalangan Muslim ortodoks:

> Pikiran dan perbuatan yang luhur adalah landasan untuk memuliakan kebudayaan, di tengah Pembangunan, baik lahir maupun batin.
>
> OM! Marilah kita menelaah asal-usul makhluk, mencari sesuatu yang menjadi asal-muasal [?].
>
> Aku bertindak selaku Cahaya utusan Pangeran [Tuhan]; sifatku adalah Muhammad; tindakanku adalah tindakan Iman.[11]

Ajaran-ajaran yang dijelaskan setelahnya menekankan keaslian kebudayaan Jawa dan perlunya untuk melestarikan "pikiran

---

ditandatangani oleh "Sesepuh/Pengayom R.P. Soediyat Prawirokoesoemo." Buklet tahun 1980 berisi teks yang sama, dan tertanggal 10 November 1980.

[10]Mengenai tradisi-tradisi ini, silakan lihat P.J. Zoemulder, *Pantheism and monism in Javanese suluk literature: Islamic and Indian mysticism in an Indonesian setting* (peny. dan penj. M.C. Ricklefs; seri terjemahan KITLV 24; Leiden: KITLV Press, 1995), khususnya hlm. 209 dan seterusnya.

[11]Kutipan ini berasal dari hlm. 17 buklet Jambe Pitu 1979. Terjemahannya bersifat agak spekulatif. Ungkapan-ungkapan semacam ini dimaksudkan untuk menciptakan atmosfer kekuatan misterius sekaligus untuk menyampaikan pesan tertentu. *Kawi* adalah sebuah istilah yang digunakan untuk bahasa yang dimaksudkan sebagai bahasa Jawa Kuno, tetapi dalam praktik modernnya, istilah ini sering kali menjadi gaya sastrawi dalam bahasa Jawa dan dalam kenyataannya—atau tidak sepenuhnya—merupakan bahasa Jawa Kuno. Teks aslinya (dalam pelafalan yang non-akademis) adalah sebagai berikut: *Budi pakarti luhur pinongko dasar mulyakaken kabudayaan, salebeting Pembangunan lahir soho batin. Hong wilaheng purwaning sido, matek sawiji dunung aji. Ingsun makarti pakartining Sari utusaning Pangeran, sipatku Mohammad, pakartiku lakuning Iman.*

dan perbuatan yang luhur" yang menjadi landasan bagi kebudayaan tersebut. Perbuatan para pengikut agama dan pengaruh "kebudayaan asing" dianggap sebagai penyebab konflik di antara rakyat Indonesia.[12]

Petuah-petuah spiritual Soeharto sendiri dikumpulkan di dalam sebuah buku yang lalu dicetak dan didistribusikan secara privat, dengan halaman persembahan ditulis tangan olehnya sendiri dan tertanggal 1986. Di halaman persembahan, Soeharto menulis, "Buku ini saya berikan pada anak-anaku sebagai pegangan hidup." Meskipun judulnya ditulis dalam bahasa Indonesia, yakni *Butir-butir budaya Jawa*, teks isinya adalah dalam bahasa Jawa (dengan huruf Jawa) yang disertai dengan terjemahan bahasa Indonesia dan terjemahan bahasa Inggris (yang sering kali tidak begitu bagus).[13] Sumber dari petuah-petuah yang terangkum dalam buku ini disenaraikan di bagian belakang; sumber-sumber tersebut umumnya terkait dengan karya sastrawi besar peninggalan dari Surakarta abad ke-18 dan ke-19. Berbagai kitab tersebut mengajarkan Sintesis Mistik kuno dari Jawa Islam: *Serat Centhini* (ditulis atas perintah Pangeran Mahkota Surakarta pada awal abad ke-19), *Serat Cipta Ening* (dipetik dari kitab *Arjunawiwaha*), *Serat Dewaruci*, karya-karya Ronggawarsita (pujangga Surakarta paling terkenal dari abad ke-19) yang meliputi *Serat Jaka Lodhang* dan *Serat Kalatidha*, ramalan-ramalan Jayabaya (diyakini sebagai buah pemikiran raja Kediri dari abad ke-12),

[12]Buklet Jambe Pitu 1979, hlm. 19-20.

[13]Buku ini merupakan bibliografi yang kacau secara penanggalannya. Fotokopi yang saya miliki (205 hlm.) adalah versi yang dihimpun oleh putri Soeharto, Siti Hardiyanti Rukmana (biasa dikenal sebagai Tutut), dalam kesempatan peringatan pernikahan Soeharto yang ke-40 pada bulan Desember 1987, tetapi dengan halaman persembahan yang ditulis oleh Soeharto pada Juni 1986 dan tanda tangan persembahan lain (yang tidak begitu jelas, tetapi saya yakin bukan merupakan tanda tangan Soeharto) yang tertanggal 1993. Sebuah catatan di hlm. 197 menyatakan bahwa himpunan ini diselesaikan pada 1983 pada peringatan delapan windu (siklus delapan tahun) dalam kalender Jawa (sejak kelahiran Soeharto pada 1921). Saya berterima kasih kepada Dr. Syafi'i Anwar yang telah memberikan fotokopi ini pada saya.

Serat Nitisastra, Serat Tridharma yang dipercayai telah ditulis oleh Mangkunagara I, *Serat Wedhatama* oleh Mangkunagara IV, dan *Serat Wulangreh* oleh Pakubuwana IV.

Petuah-petuah yang dipilih oleh Soeharto sebagai sebuah "pedoman kehidupan" bagi anak-anaknya mencakup berbagai gagasan yang sama sekali tidak bisa diterima oleh kaum Muslim ortodoks. Sebagai contoh:

> *Pangeran iku ana ing ngendi papan, aneng sira uga ana Pangeran, nanging aja sira wani ngaku Pangeran.*
>
> *Pangeran iku bisa mawujud, nanging wewujudan iku dudu Pangeran.*
>
> *Manungsa iku saka dating Pangeran mula uga darbe sipating Pangeran.*[14]
>
> *Watu kayu iku darbe dating Pangeran, nanging dudu Pangeran.*
>
> *Manungsa iku bisa kadunungan dating Pangeran, nanging aja darbe pangira yen manungsa mau bisa diarani Pangeran.*
>
> *Sing sapa wani ngowahi kahanan kang lagi ana, iku dudu sadhengah wong, nanging minangka utusan ing Pangeran.*
>
> Tuhan itu ada di mana-mana, juga ada pada dirimu, tapi jangan berani engkau mengaku dirimu Tuhan.
>
> Tuhan itu dapat berwujud, tapi perwujudan iktu bukanlah Tuhan.
>
> Manusia itu asal dari Tuhan oleh karena itu juga mempunyai sifat Tuhan.
>
> Batu dan kayu itu mempunyai zat Tuhan, tetapi bukan Tuhan.
>
> Manusia itu dapat mempunyai zat Tuhan, namun jangan beranggapan bahwa dengan demikian manusia itu dapat disebut Tuhan.

[14]Dari bahasa Arab *dzat* (asali, esensi) dan *sifa* (sifat). Bersama dengan istilah dalam bahasa Arab lain, yaitu *asma* (nama), ini menjadi istilah yang sangat penting di dalam mistisisme Islam Jawa, yang penuh dengan spekulasi seputar hakikat, sifat dan nama Allah.

> Bukan setiap orang mampu mengubah keadaan yang ada, kecuali manusia yang menjadi utusan Tuhan.

Petuah-petuah Soeharto yang dikutip di atas bertentangan dengan ajaran inti Islam Sunni. Islam memercayai bahwa Tuhan menciptakan dunia ini tetapi tidak masuk ke dalamnya; transendensi dan keesaan-Nya adalah mutlak. Islam juga meyakini bahwa Muhammad adalah Nabi terakhir yang dikirim kepada umat manusia. Bagi kaum Muslim ortodoks, karenanya, tidak ada ruang bagi gagasan bahwa Tuhan mungkin "juga ada pada dirimu", entah itu merupakan sebuah doktrin rahasia atau bukan orang tidak boleh memercayainya. Umat manusia juga tidak mungkin "dapat mempunyai zat Tuhan", atau bisa menjadi "utusan Tuhan" sebagai kelanjutan dari Nabi Muhammad SAW, tak peduli seberapa orang tersebut mungkin "mampu mengubah keadaan yang ada" (sebagaimana Soeharto sendiri dapat dikatakan telah melakukannya). Namun demikian, gagasan-gagasan semacam ini sangat kental mewarnai tradisi mistisisme Jawa baik dalam periode pra-Islam maupun periode Islam. Berbagai gagasan tersebut, baik dulu maupun kini, juga lazim dijumpai di kalangan para penganut gerakan-gerakan kebatinan modern—sesuatu yang akan kita bahas di bawah.

Walaupun demikian, terlepas dari kenyataan bahwa berbagai gagasan semacam itu telah melewati batas-batas ortodoksi, mereka memiliki gema yang cukup kuat di dalam komunitas Tradisionalis dengan komitmennya pada Sufisme. Pada pertengahan dasawarsa 1960-an—sebagaimana sering pula terjadi kini—para kiai diyakini memiliki kekuatan adimanusiawi. Mereka dianggap menguasai *ilmu laduni*, yakni pengetahuan mistis yang Tuhan dapat secara langsung menyampaikan kepada seorang pelaku Sufisme. Para kiai, dengan demikian, diyakini mampu secara langsung menguasai beragam ilmu keislaman tanpa perlu

mempelajarinya, memiliki anugerah untuk meramalkan atau menubuatkan sesuatu, serta sanggup menyembuhkan orang sakit dan memberikan kekebalan tubuh. Kekuatan seorang kiai bahkan tetap dirasakan setelah kematiannya dan, karenanya, menjadi unsur yang krusial dalam pewarisan tarekat Sufi serta kultus orang suci tertentu.[15] Pada 2008, Museum NU yang baru di Surabaya memamerkan pita lengan dan batu berukir yang digunakan sebagai jimat kekebalan tubuh ketika memerangi PKI pada 1966.[16] Di Banyuwangi, kemampuan untuk mendaraskan Alquran saja sudah diasosiasikan dengan kekuatan supernatural, kadang dengan akibat yang negatif karena orang yang bersangkutan dicurigai sebagai seorang dukun santet atau tukang sihir dan atas dasar itu kecurigaan itu kemudian diserang, bahkan dibunuh, oleh para warga desa yang lain.[17] Gagasan-gagasan semacam ini tidak hanya dimiliki oleh orang-orang yang dianggap udik dan tidak familiar dengan kehidupan perkotaan dan dunia modern. Pada 1995, pemimpin NU, Kiai Haji Abdurrahman Wahid—seorang yang sangat mendalami beragam gagasan spiritual yang esoteris sekaligus seorang yang tahu banyak

[15]Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi pesantren: Studi tentang pandangan hidup kiai* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 69; Martin van Bruinessen, "*Pesantren dan kitab kuning: Continuity and change in a tradition of religious learning*," di dalam *Ethnologica Bernensia* 4/1994: *Texts from the islands* (Bern: Institut für Ethnologie, 1994), hlm. 124; Suzaina Abdul Kadir, "Traditional Islamic societyand the state in Indonesia: The Nahdlatul Ulama, political accommodation and the preservation of autonomy" (disertasi PhD, University of Wisconsin-Madison, 1999), hlm. 95–7.

[16]Saya mengunjungi museum ini pada 23 Oktober 2008. Dalam kunjungan saya sebelumnya, museum juga memamerkan sebuah batu yang memiliki pahatan berupa gambar jari-jemari tangan yang terbuka. Pahatan tersebut diyakini adalah akibat sentuhan tangan seorang kiai yang memiliki kekuatan spiritual yang hebat. Saya diberitahu bahwa batu tersebut tidak lagi dipamerkan karena sang pemiliknya telah jatuh sakit akibat terpisah darinya dan, karenanya, dia lalu meminta batu itu dikembalikan. Tersirat di sini bahwa orang tersebut jatuh sakit karena berpisah dengan batu yang memiliki kekuatan hebat.

[17]Andrew Beatty, *Varieties of Javanese religion: An anthropological account* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), hlm. 123 (Penelitian lapangan Beatty dilaksanakan pada 1991–3 dan 1996–7).

tentang dunia ini, pemikir yang canggih dan politikus yang hebat—memperkenalkan saya kepada adiknya Hasyim Wahid sebagai seorang Sufi yang memiliki anugerah profetis, yaitu mampu meramalkan masa depan.[18]

Pada 1977, Abdurrahman Wahid menyatakan bahwa banyak kiai memercayai realitas Ratu Laut Selatan (Ratu Kidul atau Ni Lara Kidul). Ratu Kidul adalah satu sosok yang penting di dalam legenda Jawa, salah satu figur dengan kekuatan supernatural yang paling hebat menurut orang-orang yang meyakininya dalam spiritualisme Jawa lama, dan bisa dipastikan legenda tentangnya tidak memiliki asal-usul dalam Islam. "Ada banyak legenda," kata Abdurrahman, "mengenai para kiai yang berhasil memperistri Ni Lara Kidul, bukan hanya para pangeran." Abdurrahman Wahid, yang lebih dikenal sebagai Gus Dur, mengklaim bahwa banyak kiai yang mengakui Sang Ratu adalah makhluk ilahiah yang tinggal di Samudera Hindia. Apakah ini bukan suatu bidah, saya bertanya padanya? Gus Dur menjawab,

> OK, ini adalah bidah dan jelas-jelas bertentangan dengan ajaran Islam, tetapi menurut para ulama, termasuk kakek saya [Kiai Haji Hasyim Asy'ari], beberapa aturan tertentu tidak berlaku untuk makhluk-makhluk luar biasa, seperti Imam Mahdi atau Ratu Adil: mereka itu tidak terikat oleh aturan yang biasa. Jadi, para ulama tersebut tidak ingin menolak sosok-sosok itu sementara untuk saat ini mereka hanya berkata bahwa untuk kita makhluk yang biasa, kita tidak boleh mengikuti mereka, tetapi aturan hukum.[19]

Abdurrahman juga memaparkan penjelasan ortodoksi terkait dengan jimat-jimat supernatural dengan mengatakan bahwa orang dapat memercayainya sejauh mereka memandangnya sebagai alat yang melaluinya rahmat Tuhan mengalir kepada Sang Nabi,

---

[18]Diskusi dengan Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid, Jakarta, 14 November 1995.

[19]Diskusi dengan Abdurrahman Wahid, Jakarta, 7 Agustus 1977.

kemudian kepada orang-orang suci, kemudian kepada para guru dan akhirnya kepada mereka sendiri.[20]

Dari dulu sampai sekarang pun, gagasan-gagasan Tradisionalis semacam itu, sebagaimana halnya petuah-petuah Soeharto yang berakar pada berbagai karya klasik Sintesis Mistik, tidak dapat diterima oleh sebagian besar kalangan Modernis. Dan, walaupun spiritualitas NU bersimpangan dengan spiritualitas Soeharto, relasi NU dengan rezim Orde Baru pada tahun-tahun pertama tidak kalah problematis dengan relasi rezim tersebut dengan kalangan Moderniskarena alasan-alasan politik, seperti akan kita lihat di bawah.

Petuah-petuah spiritual pilihan Soeharto, tentu saja, tidak dibagikan untuk khalayak umum, tetapi rasanya tidak ada orang yang meragukan bahwa Presiden yang baru tersebut lebih bersimpati kepada kebatinan daripada Islam ortodoks. Juga layak untuk dicatat bahwa, pada tahun-tahun pertama Orde Baru, beberapa sosok senior di dalam militer, birokrasi dan tempat-tempat lain adalah orang Kristen hingga taraf yang *overrepresentatif* terhadap proporsi orang Kristen dalam populasi Indonesia. Sementara hal ini dengan jelas mencerminkan warisan pendidikan yang lebih baik yang dinikmati oleh kaum Kristiani di seluruh pelosok negeri pada waktu itu, hal yang sama menguatkan kecurigaan para pemimpin Islam bahwa rezim yang baru tersebut pada dasarnya memang tidak simpatik kepada Islam. Dan NU, dengan jaringannya yang luas hingga ke wilayah-wilayah pedesaan, merepresentasikan sumber persaingan politik yang potensial bagi rezim Orde Baru, sehingga dari awal kelompok ini terus-menerus berada di dalam radar pengamatan Soeharto, sebagaimana akan kita bahas di bawah.

Soeharto memimpin sebuah rezim yang mencerminkan gayanya sendiri. Gaya kepemimpinan yang dimaksud, seperti di-

[20]Ibid.

gambarkan oleh Ruth McVey, bersifat abangan, sekularis, modern, korup, amoral, dan materialis. Hal tersebut, pada awalnya, menciptakan jarak antara rezim Soeherto dan kesalehan Islam.[21] Namun demikian, orang tidak seharusnya membayangkan bahwa rezim ini sudah stabil pada awalnya atau senantiasa konsisten di dalam kebijakan-kebijakannya.[22] Terdapat banyak perubahan dan kompromi seiring upaya Orde Baru untuk mendominasi Indonesia. Aspirasi totalitariannya senantiasa "terjinakkan" oleh luas dan beragamnya bangsa Indonesia, kompleksitas sosialnya, tingkat kompetensi mesin birokrasinya yang secara umum rendah, serta disiplin birokratis dan militernya yang sangat terbatas. Kebijakan yang ditelorkan di Jakarta sering kali diinterpretasikan secara berbeda dari yang dimaksudkan pemerintah pusat agar sesuai dengan pemahaman dan kepentingan pemimpin setempat, entah itu gubernur, komandan militer atau pemimpin angkatan darat yang tinggal di sana. Indonesia, dengan kata lain, terselamatkan dari cengkeraman pemerintahan yang sepenuhnya totaliter justru berkat ketidakmampuan dan inkompetensi yang meluas dan meroyak di kalangan aparatnya.

Orang mungkin akan membayangkan bahwa pandangan yang simpatik dari rezim Orde Baru terhadap gagasan-gagasan mistik Jawa dan gaya abangan secara umum juga akan membuatnya lebih condong kepada bentuk-bentuk seni dan kultus lokal Jawa bergaya lama. Namun demikian, pada awalnya Orde Baru tidak bersikap yang demikian, karena berbagai bentuk seni dan kultus tersebut telah tercemar oleh Komunisme.

---

[21]Ruth McVey, "Faith as the outsider: Islam in Indonesian politics," di dalam James P. Piscatori (peny.), *Islam in the political process* (Cambridge, dll.: Cambridge University Press bekerja sama dengan The Royal Institute of International Affairs, 1983), hlm. 203, 207–11, 219–21.

[22]Bdk. pengamatan oleh Robert Hefner di dalam *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia* (Princeton, NJ dan Oxford: Princeton University Press, 2000), hlm. 71.

Kesenian Rakyat dan Kultus Abangan pada Awal Masa Orde Baru

PKI cukup berhasil menanamkan pengaruhnya terhadap kesenian rakyat dan menggunakan pertunjukan-pertunjukan seperti kethoprak, ludruk dan reyog demi tujuan propaganda. Kita sudah menyinggung di atas mengenai klaim Lekra pada 1961 bahwa banyak kelompok kethoprak di Jawa Tengah dan perkumpulan ludruk di Jawa Timur berafiliasi dengannya. Karena afiliasi dengan PKI ini, banyak dari rombongan kesenian rakyat ini yang mengalami masa-masa yang amat berat selama periode penangkapan dan pembantaian kader PKI pada 1965–6. Setelahnya, kecurigaan rezim Orde Baru terhadap bentuk-bentuk kesenian yang dianggap tumbuh dari masyarakat kelas bawah ini berlanjut, sebab Soeharto khawatir bahwa mereka akan dimanfaatkan untuk menghidupkan kembali Partai Komunis Indonesia. Dalam hal ini, rezim Orde Baru sesuara dengan banyak pemimpin religius, yang melihat di dalam pertunjukan-pertunjukan ini tidak hanya bahaya laten Komunisme tetapi juga munculnya kekuatan jahat dalam rupa kesurupan roh dan perilaku yang imoral.

Pertunjukan Reyog di Ponorogo dilaporkan mandek selama hampir tujuh tahun, dan sesudahnya mengalami suatu proses Islamisasi.[23] Bentuk kesenian ini sangat sering dimanfaatkan oleh PKI—walaupun kaum Komunis kadang merasa tidak nyaman dengan kehadiran para pemeran banci, yang tampak tidak sejalan dengan klaim Partai sebagai agen modernitas. Pada pertengahan dasawarsa 1970-an, kelompok-kelompok reyog yang berafiliasi dengan PNI dan NU masih hidup tetapi mengalami

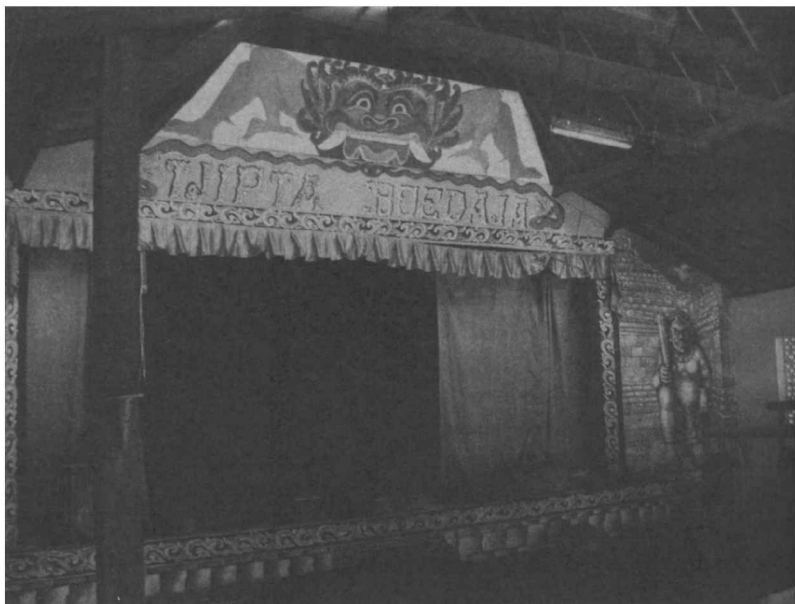
[23]Bisri Effendy, "Pengantar: Kesenian Indonesia, pertarungan antar kekuasaan," di dalam *Kebijakan kebudayaan di masa orde baru: Laporan penelitian* (Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Kemasyarakatan LIPI dan The Ford Foundation, 2001), hlm. 663–5.

kemunduran besar dan para banci sudah tidak lagi dipakai karena dianggap tidak sejalan dengan "konsep aman dan terkendali yang diterima luas pada waktu itu". Pertunjukan reyog dilarang oleh beberapa pemerintah daerah di Jawa Timur, sebagian karena tekanan dari para aktivis santri. Namun demikian, tatkala pemilihan umum 1971 semakin dekat, reyog digunakan oleh Golkar (kendaraan politik rezim Soeharto) untuk menggaet popularitas.[24] Di Banyuwangi, para pemimpin kelompok tari barong di desa yang menjadi objek pengamatan Beatty, "Bayu", ditahan karena mereka dianggap bersimpati kepada kaum kiri tetapi kemudian dibebaskan lagi. Namun begitu, kelompok ini terus dicurigai sebagai pengikut kaum kiri, sehingga lalu dibubarkan.[25] Di wilayah yang sama, para penari gandrung memasukkan nada yang terdengar Islami di dalam pertunjukan-pertunjukan mereka dan, dengan cara demikian, terbebas dari keberatan kaum religius: menyelamatkan kesenian mereka dari kepunahan dengan cara mengislamkannya.[26] Berdasarkan penelitian lapangannya di daerah pegunungan di Pasuruan pada 1978-80 dan 1985, Hefner menyimpulkan bahwa tarian tayuban "di mana-mana mengalami kemunduran."[27] Di seputar Blora, tayuban berkembang pesat hingga 1965-6, tetapi setelahnya otoritas lokal dan para aktivis Muslim mendesak agar bentuk kesenian ini dilarang. Desakan ini biasanya didasarkan pada asumsi bahwa tayuban adalah pemborosan yang sia-sia dan merupakan ajang bagi kebejatan, karena mabuk-mabukan dan main perempuan lazim ditemui di sana. Di Yogyakarta, tayuban dilarang kecuali pada kesempatan-kesempatan tertentu, seperti

[24]Kartomi, "Performance, music and meaning," hlm. 116–8.

[25]Beatty, *Varieties*, hlm. 80–1.

[26]Chintya Novi Anoegrajekti, "Kesenian Using," hlm. 815.

[27]Robert W. Hefner, "Islamizing Java? Religion and politics in rural East Java," *Journal of Asian Studies* vol. 46, no. 3 (Agustus 1987), hlm. 547.

Ilustrasi 9 Panggung pertunjukan di kampung Tutup Ngisor, 2005

upacara bersih desa yang dilaksanakan setahun sekali.[28] Di segenap penjuru Jawa Tengah dan Jawa Timur, orang masih bisa menjumpai peringatan mengenai kesenian rakyat yang mengalami ketekanan berat karena kepentingan politik dan agama di tahun-tahun pertama periode Orde Baru. Di beberapa tempat, petinggi Golkar atau pejabat militer setempat mengambil alih kelompok kesenian rakyat yang ada, membersihkannya dari aktor dan pengaruh kiri, dan kemudian menjadikannya kelompok kesenian mereka sendiri. Hal ini terjadi, misalnya, pada kelompok kesenian kethoprak di Yogyakarta dan ludruk di Jawa Timur.[29]

---

[28]Amrih Widodo, "The stages of the state: Arts of the people and rites of hegemonization," *RIMA* vol. 29 (Musim dingin dan Musim panas 1995), hlm. 10-1.

[29]Barbara Hatley, *Javanese performances on an Indonesian stage: Contesting culture, embracing change* (Singapura: Asian Studies Association of Australia bekerja sama dengan NUS Press, 2008), hlm. 31–2. Dalam kasus kelompok kethoprak Sapta Mandala yang dibentuk oleh Kodam Diponegoro di Yogyakarta, beberapa

Di lereng Gunung Merapi di Jawa Tengah, desa Tutup Ngisor berusaha menghindari keterlibatan dengan partai politik apa pun dan, dengan cara demikian, mampu melepaskan diri dari perhatian yang tidak diinginkan dari kaum religius atau pendukung rezim yang fanatik. Pertunjukan-pertunjukan seni mulai dilakukan di sana pada dasawarsa 1920-an di bawah kepemimpinan pendiri dan tetua desa Rama Yasasudarma, yang pernah menjadi abdi keraton di Mangkunegaran. Pertunjukan seni menjadi pusat kehidupan desa. Berbagai tabu idiosinkratik ditaati, menegaskan landasan spiritual yang esensial dari seni ini. Sebagai contoh, warga desa tidak akan membuat gambar Semar, Dewa Ruci, Sang Hyang Wenang atau Batara Guru karena mereka terlalu mulia bagi umat manusia; dan mereka pun tidak akan membuat wayang gunungan. Selama kekerasan yang terkait dengan pemberontakan PKI di Madiun pada 1948 meluas, sementara pembunuhan banyak terjadi di desa-desa di sekitarnya, Tutup Ngisor tetap dinaungi kedamaian dan pertunjukan seni pun terus berjalan. Sepanjang dasawarsa 1950-an dan 1960-an, desa Tutup Ngisor menggelar pertunjukan wayang topeng berdasar cerita-cerita Panji, *wayang wong*, *ande-ande lumut*, dan peringatan Maulid Nabi, tetapi selalu tanpa melibatkan partai politik apa pun. Demikianlah, warga desa terlepas dari represi di bawah Orde Baru. Mereka berada di bawah pengawasan yang ketat sebagaimana semua kelompok masyarakat yang lain dan membutuhkan izin dari polisi untuk mengadakan pertunjukan, tetapi selalu diberikan. Ini berbeda dengan desa di dekatnya, yakni desa Sengi, di mana kesenian setempat dulunya didominasi oleh Lekra dan desa itu akhirnya tidak sanggup menghidupkan kembali keseniannya sepanjang Orde Baru masih berkuasa.[30]

---

aktor yang pernah dipenjara karena keterkaitan mereka dengan PKI diizinkan untuk tampil kembali.

[30]Hairus Salim, "Pergumulan politik seni: Pengalaman komunitas Tutup Ngisor," di dalam *Kebijakan kebudayaan di masa orde baru: Laporan penelitian* (Jakarta:

Berbagai kultus lokal yang dipimpin oleh tokoh-tokoh karismatik merupakan sebuah fenomena yang lazim di dalam sejarah masyarakat Jawa, tetapi kini, hal itu pun menjadi sasaran kecurigaan dan pengawasan yang ketat dari Orde Baru yang masih muda, mudah curiga dan berkuasa. Penindasan yang paling mengerikan terhadap gerakan semacam itu terjadi di kawasan pegunungan di perbatasan Blora dan Ngawi pada 1966. Seorang tokoh religius setempat yang menamakan dirinya Mbah Suro mengumpulkan banyak petani sebagai pengikutnya di sana. Gerakan ini tampaknya mengikuti gerakan Saminis yang muncul pada awal abad ke-20 dan dipimpin oleh Surantiko Samin. Gerakan Samin sendiri mendasarkan ajarannya pada gagasan-gagasan petani lokal di mana Islam memainkan peran yang kecil saja atau bahkan tidak berperan sama sekali. Secara umum, gerakan Samin menolak segala bentuk otoritas dari luar.[31]Namun demikian, pemerintah Orde Baru menganggap gerakan ini sebagai kebangkitan diam-diam Komunisme, sehingga mengirimkan laskar yang dipimpin oleh kaum militer. Mbah Suro dan sejumlah pengikutnya—yang pastinya sekitar 80 orang—dibunuh.[32]

Pusat Penelitian dan Pengembangan Kemasyarakatan LIPI dan The Ford Foundation, 2001), hlm. 821–30. Yasasudarma diyakini hidup dari 1865-1990, menjadikannya berusia 125 tahun ketika meninggal dunia.

[31]Gerakan Saminis, yang membuat pemerintah kolonial Belanda menangkap serta mengasingkan Surantiko Samin (?1859-1914) dari Pulau Jawa, dilandaskan pada agama asli masyarakat Jawa di mana para pengikutnya menjunjung *elmu nabi Adam* (ilmu Nabi Adam AS). Gerakan ini menekankan pentingnya pertanian dan seksualitas, perlawanan pasif, dan keluarga inti. Gerakan Samin menolak ekonomi uang, struktur desa non-Saminis, serta setiap bentuk otoritas eksternal. Saminis didiskusikan di dalam Harry J. Benda dan Lance Castles, "The Samin movement," *BKI* vol. 125 (1969), no. 2, hlm. 207-40; J. Bijleveld, "De Saminbeweging," *Kolonial Tijdschrift* vol. 12 (1923), hlm. 10-24; dan Takashi Shiraishi, "Dangir's testimony: Saminism reconsidered," *Indonesia* no. 50 (Oktober 1990), hlm. 95-120.

[32]K.E. Ward, *The 1971 election in Indonesia: An East Java case study* (Clayton, Vic: Monash University Centre of Southeast Asian Studies Papers on Southeast Asia no. 2, 1974), hlm. 147. Soeharto, *Pikiran, ucapan dan tindakan saya*, hlm. 193, menyebut ini sebagai "usaha membangkitkan kembali PKI."

Nasib yang lebih baik menanti sebuah kultus lokal di wilayah Blitar walaupun rezim Orde Baru pada masa-masa awal keberadaannya juga mengawasinya secara amat ketat. Sebagian besar penduduk kawasan ini adalah kaum abangan yang miskin—tempat yang secara klasik menjadi basis perekrutan anggota oleh PKI. Pada pemilihan umum 1955, di Blitar 46,5 persen warga yang memiliki hak suara mendukung PKI dan 17,3 persen memilih PNI, dengan 4,8 persen lainnya memberikan suara mereka pada partai-partai berorientasi abangan yang lain, sehingga proporsi suara abangan terhadap seluruh pemilih adalah 68,5 persen. Partai santri yang terbesar adalah—rasanya tidak perlu dijelaskan lebih lanjut di wilayah yang sebagian besarnya merupakan daerah pedesaan ini—NU, yang meraup 26,8 persen suara di Blitar, sementara Masyumi hanya berhasil memperoleh suara sebesar 2,3 persen. Ditambah dengan suara yang diberikan kepada kontestan-kontestan pemilu lain yang juga berorientasi santri, ini membuat persentase suara untuk partai-partai santri hanyalah sebesar 29,5 persen dari keseluruhan suara yang ada.[33] Pada 1968, ditemukan adanya kelompok sisa-sisa PKI tulen yang hidup secara bawah tanah di Blitar selatan. Beberapa pemimpin PKI yang berhasil bertahan hidup bersembunyi di sana, tetapi kehilangan kontrol atas para pengikut dan simpatisan rahasia mereka, yang mulai membunuhi para tokoh NU. Setelah sekitar 60 orang dari kelompok tersebut berhasil dibunuh, pemerintah menyadari bahwa yang mereka hadapi adalah sisa-sisa PKI yang tidak main-main. Militer menghancurkan organisasi ini dan menangkap para pemimpinnya beserta sekitar 800 pengikut mereka dan kemudian, berdasarkan laporan intelijen yang berhasil dihimpun, mulai membersihkan lebih banyak simpatisan PKI dari

[33]Raharjo Suwandi, *A quest for justice: The millenary aspirations of a contemporary Javanese wali* (*VKI* 182; Leiden: KITLV Press, 2000), hlm. 38.

tubuh militer.[34] Upaya-upaya Islamisasi yang intensif kemudian dilaksanakan di kawasan ini.

Gerakan yang sangat menarik untuk kita amati, yang berpusat di desa Tugurejo di Blitar Selatan, lolos dari tuduhan sebagai kelompok Komunis. Sejarah desa Tugurejo mencerminkan keadaan di banyak desa lain di Jawa selama periode Orde Baru, dan kajian yang sangat bagus oleh Raharjo Suwandi memungkinkan kita untuk mengamati kultus tersebut secara saksama.[35] Di sini, wayang menjadi pertunjukan tarian rakyat yang melibatkan warga desa Tugurejo dan warga desa-desa di sekitarnya. Pendiri dan pemimpinnya adalah seorang petani setempat yang dipanggil dengan sebutan Embah Wali. Di wilayah yang terletak tak jauh dari pesisir selatan Jawa ini, warga meyakini bahwa Ratu Laut Kidul adalah sumber kekuatan spiritual yang luar biasa. Yang tak kalah penting adalah penantian akan hadirnya Ratu Adil, sebuah gagasan yang sudah kita singgung di atas dan yang gaungnya terasakan dengan kuat di bentangan sejarah masyarakat Jawa. Embah Wali kiranya lahir pada sekitar tahun 1910-an.[36] Pada 1935, dia memulai rangkaian pengembaraannya mengelilingi Jawa, yang dilanjutkan dengan periode pelatihan disiplin asketis (mati raga) di desanya. Pada 1940, Embah Wali dan istrinya mulai hidup dengan nyaris telanjang. Keganjilan perilaku semacam ini, yang di dalam komunitas masyarakat lain kiranya dipandang sebagai tanda ketidakstabilan mental, di Jawa

---

[34]Harold Crouch, *The army and politics in Indonesia* (Ithaca, NY, dan London: Cornell University Press, 1978), hlm. 227.

[35]Laporan ini berdasarkan pada Raharjo Suwandi, *Quest for justice*. Raharjo menyebut desa tersebut "Cadas yang Lincah", sebuah nama samaran untuk Tugurejo, yang terletak di kecamatan Lodoyo, Blitar. Juga terdapat dua film etnografis mengenai kultus ini yang diproduksi oleh Raharjo Suwandi, James Fox dan Patsy Asch, berjudul *In the play of life* dan *Consulting Embah Wali*.

[36]Lihat Raharjo Suwandi, *Quest for justice*, hlm. 59 n6, untuk pembahasan tentang kemungkinan waktu kelahiran Embah Wali. Seperti banyak orang Jawa, Embah Wali berpendapat bahwa perhitungan *weton* hari lahirnya (yang merupakan informasi yang esensial bagi pewahyuan) penting, melebihi tahun kelahirannya.

justru menunjukkan bahwa yang bersangkutan adalah pribadi yang telah bersentuhan dengan kekuatan-kekuatan yang luar biasa.

Pada akhir masa Revolusi, Embah Wali mendapatkan sebuah mimpi dan, karena mimpi tersebut, meminta warga desa untuk membuat pertunjukan wayang. Dengan meniru suara gamelan—karena mereka tidak memiliki gamelan yang sesungguhnya—dan tanpa menggunakan wayang yang sebenarnya, mereka tetap melakukannya secara mimetik. Tidak lama kemudian, warga desa mulai membuat gamelan dari bahan apa pun yang mereka punya dan mempertunjukan tarian *wayang wong* (wayang orang) setiap malam, yang terus berlangsung hingga 1954. Cerita yang mereka bawakan selalu berkaitan dengan upaya pencarian akan Ratu Adil. Pada 1955, Embah Wali tiba-tiba muncul dengan pakaian lengkap, mengenakan baju dan celana hitam seperti seorang petani biasa—sebuah peristiwa misterius yang, di mata warga desa, menegaskan bahwa dia bukan petani biasa seperti mereka. Pengikut Embah Wali mulai berkurang pada dasawarsa 1960-an.

Embah Wali benar-benar biasa di dalam sikap dan tindak-tanduknya, tetapi oleh para pengikutnya dia dianggap sebagai pribadi yang luar biasa—seorang *kerene ratu*, "pengemis raja" yang tidak seperti mereka yang bertingkah-laku sok hebat meski mereka tidak memiliki kebesaran yang sejati. Gerakan yang dipimpin oleh Embah Wali berfokus pada Sultan Hamengkubuwana IX (bertakhta 1939-88) dari Yogyakarta sebagai Ratu Adil yang sesungguhnya, yang tentangnya Embah Wali berani berdiri sebagai saksi. Gagasan-gagasannya juga dilandaskan pada analogi wayang—bahwa manusia terkait dengan yang ilahi seperti wayang terkait dengan dalang, yang artinya mereka tidak memiliki kendali atas hidup mereka sendiri. Seksualitas juga menjadi konsep yang amat penting di dalam gerakan Embah Wali. Dia membagi realitas menjadi laki-laki dan perempuan, di mana yang disebut

pertama sinonim dengan kehidupan dan tindakan memberi, sementara yang disebut terakhir sama dengan kematian dan tindakan mengambil. Embah Wali juga menafsirkan ulang frasa *Gusti Allah* (Tuhan Allah) sebagai "hasil bentukan dari dua entitas yang saling bertentangan, yaitu *Gusti*, "Tuhan" yang menunjuk pada hakikat laki-laki, dan *Allah*, yang direinterpretasi sebagai *kalah*, salah satu sifat perempuan." Karenanya, di dalam ajaran Embah Wali, *Gusti Allah* bahkan tidak merujuk kepada Allah.[37] "Hakikat kelaki-lakian direduksi menjadi hakikat alat kelamin laki-laki semata," demikian pendapatnya, sementara "vagina (perempuan, bumi) hanyalah tempat asal-muasal serta tujuan."[38] Gagasan-gagasan semacam ini bersandar pada konsep dan pengalaman hidup kaum petani. Mereka tidak memiliki landasan dalam pemikiran Islam dan merupakan ciri khas dari kultus-kultus idiosinkratik yang dapat dijumpai di seluruh Jawa—dan yang akan menjadi sasaran gerakan Islamisasi pada tahun-tahun yang akan datang.

Embah Wali bertingkah laku aneh dalam beberapa minggu sebelum upaya kudeta pada 30 September 1965 di Jakarta, dengan menggali lubang sampah yang sangat besar di desa, yang kemudian ditafsirkan oleh warga sebagai prediksi bahwa akan terjadi pembunuhan. Pada malam terjadinya kudeta, dia meninggalkan rumahnya dan pindah (dia menggunakan istilah bahasa Jawa *ngungsi*, mencari perlindungan) ke sebuah gubuk kecil di sawah. Keanehan-keanehan semacam itu kembali menegaskan statusnya sebagai orang yang tidak biasa di benak warga desa. Embah Wali kemudian terserang *stroke* dan sepenuhnya lumpuh selama dua tahun. Tindakannya mengisolasi diri dari masyarakat pada masa-masa yang sangat berat inilah yang kiranya justru menyelamatkan Embah Wali dari keharusan meng-

[37]Ibid., hlm. 90.

[38]Ibid., hlm. 87, 92.

hadapi nasib yang diterima Mbah Suro pada 1966. Karena menjadi basis PKI yang kuat, kawasan Blitar selatan benar-benar menjadi tempat pertumpahan darah paling mengerikan pada 1965-6. Raharjo mencatat[39] bahwa aktivis-aktivis Islam menekan masyarakat setempat dengan keras untuk menerima standar ajaran yang lebih ortodoks. Akibatnya, antara lain, adalah reaksi tidak suka yang lalu mendorong warga untuk justru berpindah kepada Kekristenan, Hinduisme dan Budhisme (hal-hal yang akan kita diskusikan di bawah).

Pada 1970, Embah Wali sembuh sepenuhnya dari kelumpuhannya dan kembali ke desa, di mana para pengikutnya membangunkan sebuah rumah baru baginya. Dia mulai mengadakan pertemuan-pertemuan di beranda rumahnya, yang dalam bahasa Jawa disebut *emper*. Hal ini mengundang perbandingan dengan sidang-sidang Majelis Permusyawaratan Rakyat atau MPR di Jakarta, yang dilafalkan sebagai *em-pe-er*. Demikianlah, kini Tugurejo menjadi ibukota nasional dalam pengertian mikrokosmos, sedangkan Embah Wali adalah tuannya. Pada pemilihan umum 1971, dia mendukung partai pemerintah, Golkar. Ini terjadi setelah Embah Wali pergi ke Jakarta untuk tinggal bersama salah seorang putranya yang adalah seorang para-komando. Di sana, dia sempat mengunjungi kantor Sultan Hamengkubuwana IX di Jakarta, di mana dia diberi selebaran pemilu dengan gambar Sultan di dalamnya, yang Embah Wali yakini sebagai sebuah piagam dari sang Ratu Adil untuk mendukung Golkar.

Pada 1978, ketika pemerintah mengambil tindakan yang keras untuk menekan ketidakpuasan dari kalangan mahasiswa dan kritik dari pers (didiskusikan di bawah), pertemuan-pertemuan *emper* yang digagas Embah Wali diperintahkan untuk dihentikan kecuali bila mereka mau dicurigai sebagai sisa-sisa

[39]Ibid., hlm. 110–1.

gerombolan PKI. Menyikapi larangan tersebut, Embah Wali menyatakan bahwa satu skenario (*lakon*, sebuah istilah dalam wayang) telah berakhir dan kini hidup mesti berlanjut ke skenario berikutnya. Beberapa dari pengikut perempuannya, yang merasa tidak puas dengan keadaan ini, berpaling kepada gamelan, yang sudah tidak dimainkan sejak 1954, dan mulai menabuhnya kembali serta menari dengan iringannya. "Sejak awal-mula, orang sudah merasa bahwa tari-tarian ini bukanlah tari-tarian yang biasa. Dengan segera, makna-makna simbolik, sebagaimana disampaikan oleh Embah Wali, disematkan kepada tari-tarian tersebut. ... Sebagian besar pengikutnya melihat Embah Wali sebagai seorang nabi yang tengah berkarya mempersiapkan jalan bagi munculnya era keadilan yang baru, dan mereka ingin menggabungkan diri di dalam karya besar persiapan itu."[40] Dalam kurun waktu enam bulan, sekitar 600 orang menghadiri sesi tari-tarian yang diselenggarakan setiap minggu itu, dengan rekor hadirin yang tertinggi mencapai lebih dari 900 orang.

Masih pada 1978, Embah Wali memimpin rombongan sebanyak lebih dari 2.000 pengikut dengan menumpang 50 buah bus untuk berziarah ke Yogyakarta dan menunjukkan kesetiaan mereka kepada Ratu Adil mereka, Sultan Hamengku Buwana IX. Embah Wali juga dikabarkan meminta nasihat dari Ratu Kidul terkait sebuah jembatan yang sedang dibangunnya di Tugurejo, suatu proyek yang juga tidak lepas dari harapan-harapan Mesianik. Jembatan tersebut diresmikan pada 1980 dengan ratusan pengikut Embah Wali menari dengan gaya wayang sambil melintasinya. Setelahnya, sesi-sesi tari bertambah banyak selain yang dilaksanakan sya'ban minggunya, sehingga kultus menari yang menarik ini mencapai puncaknya pada awal 1980-an. Salah satu kelompok besar yang mengikuti ritual tari ini berasal dari sebuah desa di dekat situ yang menganut iman keyakinan lokal

[40]Ibid., hlm. 123.

yang jelas-jelas anti-Islam. Mereka menyebut diri mereka sendiri penganut *agami Budha Jawi Wisnu*. Mereka ini suka menyantap daging anjing, sebagian karena hukum Islam menganggapnya sebagai daging haram.

Pada Oktober 1988, Sultan Hamengkubuwana IX wafat.[41] Embah Wali menutup pintu rumahnya dan tidak melakukan ritual apa pun untuk memperingati wafatnya Sultan. Ketika Hamengkubuwana X (bertakhta 1988-sekarang) pergi naik haji ke Mekkah tak lama setelah penobatannya, Embah Wali mengumumkan bahwa Ratu Adil telah pergi. Pada bulan Mei 1990, Embah Wali sendiri mangkat. Ritual tari-tarian terus berlanjut, tetapi penurunan peserta yang tak terhindarkan manakala sosok sepenting dia tiada tampak semakin nyata. Putra Embah Wali yang ketiga, yang dulu menjadi para-komando, pulang dan terpilih sebagai kepala desa, tetapi dia membawa bersamanya gaya birokratis yang resmi yang tidak cocok dengan setiap orang, dan kemudian hal ini disusul oleh percekcokan di dalam keluarga.

Raharjo menyampaikan sebuah poin krusial yang akan kita lihat berlaku secara lebih luas dalam berbagai permasalahan kaum abangan setelah 1965:

> Sebagai reaksi terhadap tren doktrinal dari sistem-sistem religius besar, muncul penolakan yang nyata di dalam kelompok terhadap berbagai ajaran terformal. ... Karenanya, peluang bagi filosofi dan ideologi Embah untuk disebarluaskan secara formal kepada audiens yang lebih luas sangatlah kecil. Tidak ada kader yang mampu meregenerasi ideologinya; semua orang memandang Embah sebagai satu-satunya sumber pengertian.[42]

[41]Ibid., hlm. 175–6. Perlu diperhatikan bahwa Raharjo menulis secara keliru dengan menyebut tahun 1987 sebagai tahun mangkatnya Sultan Hamengkubuwana IX.

[42]Ibid., hlm. 204.

Ketiadaan institusionalisasi semacam itu, baik pada waktu dulu maupun sekarang, merupakan sebuah kekhasan kehidupan desa abangan yang diterima dengan senang hati dan bahkan diraya-rayakan. Namun demikian, kita akan melihat bahwa ketika beberapa institusi yang mendukung kehidupan abangan—terutama partai politik seperti PKI dan PNI—dihapuskan dari panggung sejarah, kalangan abangan di dalam masyarakat Jawa menjadi rentan dan berada pada posisi yang tak diuntungkan ketika berhadapan dengan proyek-proyek Islamisasi.

Kebatinan Semasa Awal Orde Baru

Kecenderungan pribadi Soeharto ke arah kebatinan tidak serta-merta berarti bahwa kelompok-kelompok kebatinan tumbuh dengan subur semasa Orde Baru, sebab mereka pun dicurigai sebagai kalangan yang bersimpati kepada PKI. Ada cukup banyak kelompok kebatinan yang menjadi lebih terformalisasi dan terorganisasi sepanjang dasawarsa 1950-an dan 1960-an. Di dalam laporannya yang bernada memusuhi kelompok kebatinan yang terbit pada 1973, Rahmat Subagya—nama samaran dari seorang Yesuit Belanda, Jan Bakker—menyebut adanya sekitar 280 kelompok semacam itu di seluruh Indonesia.[43] Beberapa di antaranya cukup besar, seperti Sumarah, Sapta Darma, Pangestu (semuanya didirikan di wilayah Yogyakarta dan Surakarta di Jawa Tengah) dan—yang paling tersebar luas—Subud.[44] Akan

[43]Rahmat Subagya (nama samaran dari Jan Bakker), *Kepercayaan, kebatinan, kerohanian, kejiwaan dan agama* (Yogyakarta: Penerbitan Yayasan Kanisius, 1976 [pertama kali terbit 1973]), hlm. 130-8.

[44]Untuk pembahasan tentang gerakan-gerakan semacam itu, silakan lihat Antoon Geels, *Subud and the Javanese mystical tradition* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 1997); Harun Hadiwijono, *Man in the present Javanese mysticism* (Baarn: Bosch & Keuning, 1967); Suffridus de Jong, *Een Javaanse levenshouding* (Wageningen: H. Veenman & Zonen B.V., 1973); Paul Strange, "'Legitimate' mysticism in Indonesia," *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* vol. 20 (Musim Panas 1986), hlm. 76-117; Niels Mulder, *Mysticism and everyday life in contemporary Java*

tetapi, kebanyakan gerakan kebatinan Jawa bersifat lokal dan kecil saja. Pada 1955, tujuh puluh dari kelompok ini membentuk Badan Kongres Kebatinan Seluruh Indonesia (BKKI) di Semarang. Namun demikian, setelah 1965, banyak kelompok kebatinan dilarang. Menurut de Jong, dari 286 kelompok kebatinan yang diketahui ada di wilayah Jawa Tengah—di mana 177 di antaranya kecil dan bersifat lokal—54 dilarang.[45]

Dalam atmosfer yang tegang yang menandai awal periode Orde Baru, banyak pengikut kebatinan memutuskan untuk berpindah keyakinan kepada agama-agama yang diakui pemerintah untuk mempertahankan diri dari tuduhan bahwa mereka tidak beragama, yang setara dengan tuduhan sebagai penganut Komunisme. Menurut statistik-statistik resmi, di Surakarta pada 1970 terdapat 13 kelompok kebatinan yang terdaftar dengan total pengikut sebanyak 15.608 orang. Kelompok yang terbesar adalah Sapta Darma dan Jiwa Hayu, masing-masing dikabarkan memiliki 5.000 pengikut—angkanya yang bulat ini saja kiranya menunjukkan bahwa jumlah ini tak lebih dari perkiraan. Pangestu terdaftar memiliki 3.582 anggota. Yang lain-lain memiliki jumlah anggota antara 30 dan 300 orang.[46] Namun, data pemeluk agama yang lain dari Surakarta menampilkan gambaran yang berbeda, menyuratkan jumlah pengikut kebatinan yang jauh lebih besar atau setidak-tidaknya non-afiliasi kepada kelompok-kelompok religius yang dikenal. Angka-angka ini juga menunjukkan skala konversi (perpindahan keyakinan) kepada beragam agama dunia

---

(Singapura: Singapore University Press, 1978); dan karya yang dikutip di catatan kaki sebelumnya. Subud adalah satu-satunya gerakan kebatinan Jawa yang telah menjadi internasional; lihat situs Web-nya di http://www.subud.org/.

[45]De Jong, *Javaanse levenshouding*, hlm. 11–2. Lihat juga Donald J. Porter, *Managing politics and Islam in Indonesia* (London dan New York: RoutledgeCurzon, 2002), hlm. 64.

[46]*Sala dalam angka 1970: Terbatas* (14 vol [Surakarta, 1972]; mimeo), vol. 6, hlm. 2.

yang sudah dikenal, sebab cukup banyak orang mencari "suaka" di sana.

Tabel 8 Kelompok-kelompok keagamaan di Surakarta, 1974-5[47]

Tahun	Muslim	Katolik	Protestan	Hindu	Budhis	Konfusian	Lain-lain	Total
1974	334.889	38.688	42.552	2.395	3.398	5.980	39.396	467.298
1975	340.496	40.548	45.668	2.178	3.288	3.960	19.879	456.032

Mari kita asumsikan bahwa kapasitas statistik Orde Baru pada 1974-5 sudah cukup tepercaya, baik karena peningkatan kemampuan birokrasinya maupun intensitas pengawasan terhadap masyarakatnya. Mari kita juga mengandaikan bahwa kategori "lain-lain" di Tabel 8 (yang tentangnya laporan sensus tersebut tidak menyediakan definisi apa pun) hanya mungkin berarti kebatinan atau bentuk-bentuk keyakinan non-ortodoks lain.[48] Angka-angka dari Surakarta ini memberi kita gambaran singkat mengenai perubahan religius yang luar biasa. Antara 1974 dan 1975, 19.517 orang berpindah dari kategori "lain-lain": setara dengan 49,5 persen dari yang terdaftar pada 1974. Angka-angka ini menunjukkan bahwa mereka, secara kurang-lebih seimbang, berpindah keyakinan kepada Kekristenan dan Islam. Jumlah orang Katolik dan Protestan secara bersama-sama pada 1974 adalah 81.240, sementara pada 1975 jumlahnya menjadi 86.216, atau terjadi kenaikan sebanyak 4.976 orang. Jumlah orang Muslim bertambah dari 334.889 menjadi 340.496, sebuah peningkatan sebanyak 5.607 jiwa. Hampir 9.000 orang dari kategori "lain-lain" menghilang dari statistik. Pemeluk Hinduisme, Budhisme dan Konfusianisme menurun, dengan yang disebut terakhir ini hingga 2.020 jiwa. Jumlah total penduduk yang

[47]Kantor Sensus dan Statistik Kotamadya Dati II Surakarta, *Statistik Kotamadya Daerah Tingkat II Surakarta 1974–1975* ([Surakarta, 1997], mimeo), hlm. 60.

[48]Jumlah kaum Yahudi, Sikh, Jain, Baha'i atau penganut agama minoritas lain di Jawa tidaklah signifikan.

tercatat pada 1975 adalah 11.266 jiwa lebih sedikit dari jumlah total penduduk pada 1974, sehingga penurunan dalam jumlah orang Hindu dan Budhis mungkin tidak begitu signifikan, tetapi tidak dengan berkurangnya jumlah penganut Konfusianisme (yang merupakan keyakinan yang eksklusif bagi warga keturunan Cina). Penurunan jumlah orang yang termasuk dalam kategori "lain-lain" jelas signifikan. Dilihat sebagai persentase, signifikansi dari perubahan-perubahan tersebut akan semakin terlihat jelas.

Tabel 9 Persentase kelompok-kelompok keagamaan besar di Surakarta terhadap jumlah seluruh penduduk, 1974-5[49]

Tahun	Muslim	Kristen (Katolik + Protestan)	Lain-lain	Total
1974	71,7	17,4	8,4	97,5
1975	74,7	18,9	4,4	98,0

Demikianlah, Surakarta sebagai sebuah kota yang dulunya memiliki ragam afiliasi religius yang luas dengan kebatinan sebagai salah satunya yang paling kuat, pada 1975, menjadi sebuah kota yang bisa dikatakan terbelah antara Muslim dan Kristen. Yang disebut terakhir ini bahkan sudah merepresentasikan 19 persen dari total penduduk, sebuah angka yang mencerminkan pertumbuhan Kekristenan di kalangan masyarakat Jawa setelah 1965—topik yang akan kita bahas sebentar lagi. Namun demikian, ketertarikan kita untuk saat ini adalah pada penurunan pengikut kebatinan.

Dimungkinkan bahwa, selain kecurigaan dan tekanan pemerintah serta antipati dari kalangan penganut Islam, terdapat pula penyebab psikologis internal bagi penurunan pengikut kebatinan pada masa-masa awal Orde Baru. Ajaran-ajaran ilmu gaib dalam gerakan kebatinan biasanya mencakup gagasan bahwa praktisi yang telah mumpuni mampu memperoleh kekuatan adi-

[49]Sumber sama dengan sumber untuk Tabel 8.

manusiawi, meski kekuatan tersebut tidak selalu digunakan demi tujuan yang positif. Niels Mulder mengamati pada 1969–70 bahwa "bukan hal yang mudah untuk menarik garis antara mistisisme magis dan praktik kebatinan murni ... Manusia sanggup menembus kosmos dan memperoleh kekuatan serta inspirasi dari kekuatan-kekuatan yang lebih tinggi; dia juga bisa berhubungan dengan makhluk-makhluk kosmik yang lebih rendah ... [dan] ... bisa dibawa pada kehancuran di dalam perjalanan mistiknya."[50] Aliran kebatinan Pangestu mengajarkan bahwa praktisinya merepresentasikan Tuhan: "Kesempurnaan lahir dan batinlah yang memampukan kita untuk menjalankan tugas kita sebagai orang yang diutus oleh Tuhan, untuk menciptakan kedamaian dan kemakmuran di dalam masyarakat yang menginginkan agar dunia ini tertata, tenang, sejahtera, dan seterusnya."[51] Salah satu pakar dan praktisi mistisisme bergaya Jawa yang paling terkemuka di Indonesia, Dr. Abdullah Ciptoprawiro, memberikan komentarnya pada 1977, "Di dalam komunitas masyarakat Jawa, ada banyak orang yang bisa berhubungan dengan roh-roh ... roh Gunung Lawu, roh Gunung Merapi, roh Laut Selatan yang adalah seorang ratu, ratu pantai selatan." Saya lalu bertanya bilakah seseorang yang telah mencapai wawasan tertinggi (*makrifat*) dengan demikian memperoleh kekuatan supernatural. "Ya, memang ya," jawabnya. "Dia mungkin bisa menyembuhkan orang, melihat masa depan, dia bisa jadi dapat terbang, dia bisa pergi ke Mekkah dalam sekejap, dia bisa melayang di udara, dia bisa berjalan di atas air, dan semacamnya. Banyak keajaiban yang dapat dibuatnya."[52]

---

[50]Mulder, *Mysticism and everyday life*, hlm. 24, 33.

[51]Dikutip di dalam de Jong, *Javaanse levenshouding*, hlm. 34.

[52]Wawancara dengan Dr. Abdullah Ciptoprawiro, Jakarta, Agustus 1977. Dr. Abdullah adalah seorang yang mempelajari ilmu psikiatri dan merupakan mantan kepala perawatan medis angkatan laut.

Semasa terjadinya pembantaian yang mengerikan dan penangkapan yang semena-mena terhadap ratusan ribu orang Jawa—di dalam situasi di mana dunia sungguh bukan tempat yang "tertata, tenang, sejahtera" dan para praktisi kebatinan tidak sanggup mempertunjukan keajaiban—klaim kebatinan sebagai pemahaman yang sejati akan dunia fana dan spiritual barangkali kehilangan kredibilitasnya, dan dengannya juga kehilangan banyak pengikutnya. Jika seseorang mencari kekuatan supernatural dan perlindungan spiritual pada 1965–6, kebatinan tidak tampak sebagai arah yang tepat untuk dijadikan tempat berpaling. Berdasarkan penelitian yang dilaksanakan 30 tahun kemudian, Mudjahirin Thohir mencatat bahwa di wilayah Jepara setelah 1965 orang cenderung meninggalkan dunia politik dan "para ahli kejawen tidak lagi berani melayani komunitas."[53] Hal ini, tentu saja, tidak berlaku di semua tempat dan di segala tingkatan dalam masyarakat Jawa. Pada akhir dasawarsa 1970-an dan awal 1980-an, banyak kaum muda di Surakarta masih mau belajar dengan para guru yang menjanjikan ilmu kekebalan tubuh dan wawasan mistis yang paling luhur.[54] Tak diragukan lagi, hal yang sama berlaku di segenap pelosok yang penduduknya adalah masyarakat Jawa. Demikianlah yang terjadi di kampung-kampung di Yogyakarta pada masa itu. Tetapi di sana, klaim anak-anak muda bahwa mereka telah menguasai beragam bentuk *ngelmu*—kekebalan tubuh, ilmu untuk memikat perempuan, dan semacamnya—tak terlalu diacuhkan oleh generasi yang lebih tua. Kalangan yang disebut terakhir ini mengatakan bahwa anak-anak muda tersebut tidak memiliki kemampuan mengendalikan diri yang sangat dibutuhkan untuk menguasai kapasitas supernatural

---

[53]Mudjahirin Thohir, *Orang Islam Jawa pesisiran* (Semarang: FASindo, 2006), hlm. 254. Penelitian lapangannya dilakukan pada 1999–2002.

[54]James T. Siegel, *Solo in the New Order: Language and hierarchy in an Indonesian city* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986), hlm. 139.

semacam itu.[55] Seberapa pun besarnya minat dan usaha anak-anak muda untuk mencari *ngelmu* lama semacam itu, di hadapan tekanan pemerintah dan lembaga agama agar mereka mematuhi ajaran-ajaran agama yang secara formal diakui negara, pengaruh dari spekulasi dan praktik spiritual asli Indonesia semacam itu terus menipis. Tidak akan terjadi lagi bahwa hampir 40.000 masyarakat di Surakarta menyatakan diri mereka sebagai penganut suatu keyakinan di luar agama dunia yang diakui negara.

Namun demikian, orang tidak semestinya membayangkan bahwa kebatinan sepenuhnya telah kehilangan pengaruhnya di dalam konteks Orde Baru atau bahwa sikap keras dan memusuhi yang ditunjukkan oleh rezim tersebut pada masa awal keberadaannya akan tetap sama sepanjang masa. Setelah tekanan demi tekanan diberikan kepada kelompok-kelompok kebatinan yang dipandang sebagai Komunis atau yang simpatik kepada Komunisme—tekanan yang memang diharapkan oleh kalangan aktivis santri—gaya kebatinan Soeharto dan tokoh-tokoh senior lain dari Jawa yang dominan di dalam rezim Orde Baru mulai menunjukkan dampak yang bisa diprediksi. Malahan, di dalam buku yang diterbitkan pada 1978—berdasarkan penelitian lapangan yang dilaksanakan pada 1969–70 di Yogyakarta—Niels Mulder telah mengamati bahwa "secara politis, mistisisme tampak berkembang dengan pasti sebab banyak pemimpin militer dan administratif yang berpegang teguh pada latar belakang Jawa yang abangan."[56] Para pemimpin Muslim memandang kebatinan dengan rasa jijik dan pada awal dasawarsa 1970-an merasa khawatir bahwa rezim Orde Baru akan memberinya status resmi sebuah agama di bawah Undang-Undang Dasar—sesuatu yang

---

[55]Patrick Guinness, *Kampung, Islam and state in urban Java* (Singapura: Asian Studies Association of Austrilia bekerja sama dengan NUS Press, 2009), hlm. 124-5.

[56]Mulder, *Mysticism and everyday life*, hlm. 7.

telah diupayakan oleh berbagai gerakan kebatinan semenjak 1957—dan, dengan demikian, mendorong pertumbuhan kebatinan serta melindunginya dari penganiayaan.[57] Kesenian-kesenian rakyat yang dilarang keras menyusul peristiwa 1965 juga kembali dihidupkan di beberapa wilayah, sebab pemerintah Orde Baru mendapati bahwa hal-hal tersebut adalah alat propaganda politik yang berguna, sebagaimana telah disadari dan dimanfaatkan oleh PKI. Orang-orang Muhammadiyah di Kota Gede menganggap kesenian kethoprak sebagai sumber kemaksiatan, dengan kejorokan serta ceritanya yang—seperti dideskripsikan Nakamura—penuh dengan "kisah pemerkosaan, penculikan, persekongkolan, pengkhianatan, pembunuhan, ilmu sihir [dan] pembantaian," dengan prostitusi dan judi senantiasa menyertai pertunjukannya. Para pemimpin Muhammadiyah, karenanya, merasa senang dengan pelarangan kethoprak seiring dengan dihancurkannya PKI dan Lekra, tetapi kembali merasa was-was ketika mendapati pada 1971, ketika pemilihan umum semakin dekat, Golkar mendorong diadakannya pertunjukan-pertunjukan kethoprak lagi.[58]

Banyak kaum santri, karenanya, terus menganggap kebatinan sebagai sebuah ancaman yang serius terhadap agenda Islamisasi mereka. Bagi banyak kalangan Modernis, kebatinan juga mengancam agenda rasionalitas yang mereka canangkan. Mantan politikus Masyumi dan pemikir Modernis H. Sjafruddin Prawiranegara pada 1977 mengatakan bahwa,

> kebatinan, dalam realitasnya, tidak percaya kepada Allah yang sejati, tetapi mereka memercayai allah yang mereka ciptakan di dalam benak mereka sendiri. ... Dan, kebatinan tidak hanya menghadirkan bahaya yang nyata bagi pemikiran dan rasa-perasaan religius yang sesungguhnya, tetapi juga bahaya bagi pengembangan

---

[57]Lihat Hefner, *Civil Islam*, hlm. 169–71.

[58]Mitsuo Nakamura, *The crescent arises over the banyan tree: A Study of the Muhammadiyah movement in a Central Javanese town* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983), hlm. 169–71.

> ilmu pengetahuan. ... Saya sangat mengkhawatirkan pengaruh dari apa yang kita sebut kebatinan, karena para penganut kebatinan adalah orang yang ... jauh dari pemikiran ilmiah.[59]

Ketakutan terhadap paham Komunisme yang menyaru sebagai kebatinan juga ada di dalam pikiran para tokoh Modernis bahkan lama setelah banyak pemimpin rezim Orde Baru menganggap bahwa risiko akan hal tersebut telah tertangani dengan cukup baik.[60]

Kedudukan sosial dan politis kebatinan akhirnya diatur secara resmi pada 1973. Para pemimpin Islam menolak mentah-mentah gagasan bahwa pemerintah akan mengakui beragam iman keyakinan asli Indonesia ini sebagai agama, yang akan memberi mereka hak atas dukungan dan perlindungan pemerintah di bawah Kementerian Agama. Menghadapi sikap tanpa kompromi dari para pemimpin Islam tersebut, pemerintah terpaksa berkompromi. Undang-Undang Dasar (UUD) 1945 menjamin hak setiap warga negara untuk beribadah menurut "agama" dan "kepercayaan" mereka. Pemerintah menggunakan perbedaan ini untuk menempatkan kelompok-kelompok kebatinan di bawah payung "kepercayaan" alih-alih "agama" dan, dengan demikian, lalu menaruh mereka di bawah otoritas Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan alih-alih Kementerian Agama. Pengaturan semacam ini bisa diterima oleh para pemimpin Islam, walaupun bukannya tanpa keterpaksaan. Sekte-sekte kebatinan yang ada di Indonesia diawasi oleh sebuah badan pengawas bernama PAKEM, yang pertama kali dibentuk pada 1954 di bawah Kementerian Agama. Nama PAKEM selain pada dasarnya merupakan ke-

---

[59]Wawancara dengan H. Sjafruddin Prawiranegara, Jakarta, 3 Agustus 1977.

[60]Wawancara dengan H. Ir. Basit Wahid, Yogyakarta, 9 Agustus 1977. Basit Wahid bekerja di Fakultas Ilmu Pengetahuan Alam, Universitas Gadjah Mada dan merupakan seorang tokoh Modernis lokal yang terkemuka.

pendekan dari Peninjauan Aliran Kepercayaan Masyarakat,[61] juga merupakan sebuah istilah dalam bahasa Jawa. Dalam khazanah bahasa Jawa, *pakem* adalah semacam buku panduan, khususnya yang secara singkat membeberkan isi atau konten cerita wayang. Pada 1960, PAKEM dialihkan dari sebuah lembaga yang berada di bawah yurisdiksi Kementerian Agama ke Kejaksaan Agung. Setelah 1973, kelompok-kelompok kebatinan, karenanya, tidak dihapuskan, tetapi juga tidak diterima sebagai agama, dan mereka menjadi subjek monitor pemerintah. Gaya kebatinan Soeharto sendiri tidak begitu menguntungkan kelompok-kelompok tersebut, sebab seperti disuratkan oleh kutipan darinya yang disinggung di atas, kecil kemungkinannya bahwa Soeharto akan berpikir bahwa versi-versi kebatinan yang lain memiliki keunggulan seperti versi kebatinan dia sendiri.

Ancaman kebatinan adalah sebuah isu besar bagi kalangan aktivis Islam, tetapi itu isu lama. Isu barunya bernama Kristenisasi, yang skalanya,menyusul peristiwa kekerasan 1965–6, sungguh mengejutkan kaum santri. Tepat ketika mereka berpikir bahwa Islam pada akhirnya bisa membebaskan diri dari musuh besarnya—Partai Komunis—organisasi-organisasi Islam mendapati diri mereka dihadapkan pada isu perpindahan iman atau konversi kepada Kekristenan dengan tingkat yang, bisa jadi, tertinggi di dunia. Demikianlah, frustasi religio-sosial memperparah frustasi politis yang sebelumnya sudah menekan para aktivis Islam.

Kristenisasi dan perpindahan iman lain dari Islam

Peralihan keyakinan oleh kaum abangan dari status Muslim nominal mereka terjadi secara masif pada masa-masa awal periode Orde Baru dan mempertebal rasa kecewa dan amarah

[61]Hal ini dan hal-hal lain yang terkait dipaparkan di dalam sebuah kronologi kebatinan oleh Rahmat Subagya, *Kepercayaan*, hlm. 115–27.

yang dialami oleh banyak kalangan aktivis Islam. Untuk sesaat, bahkan tampak sebagai hal yang tidak mustahil bahwa Jawa menjadi satu-satunya wilayah besar dalam dunia Islam kontemporer di mana proses Islamisasi mengalami kemandekan, atau malah berbalik arah. Sebagaimana diobservasi oleh Boland pada akhir dasawarsa 1960-an, "Setelah 1965, kaum Muslim semakin menyadari bahwa Islamisasi Indonesia pada dasarnya berarti Islamisasi Jawa, dan pertanyaannya adalah sekarang atau tidak sama sekali."[62]

Konversi kepada Hinduisme dan Budhisme juga signifikan di beberapa wilayah, tetapi secara keseluruhan masih kalah signifikan dibandingkan konversi kepada Kekristenan dan di beberapa tempat tidak bertahan lama, karena pemeluk Hinduisme dan Budhisme itu kembali kepada Islam setelah beberapa waktu. Konversi kepada Kekristenan, di sisi lain, menghasilkan transformasi yang besar dan terus berlangsung di dalam masyarakat Jawa. Salah satu daya penggerak dari konversi ini adalah sikap tidak suka di antara kaum abangan yang pada waktu sebelumnya mendukung atau setidak-tidaknya bersimpati kepada PKI terhadap Islam. Terkait dengan ini adalah penolakan yang meluas karena peran dan keikutsertaan para aktivis Islam di dalam pembantaian massal 1965–6. Pada masa itu, terdapat pola yang sudah mapan bahwa seluruh keluarga, kampung dan desa adalah keluarga, kampung dan desa Muslim atau Kristen, dengan yang disebut terakhir ini menjadi minoritas. Setelah 1965, konversi masih sering terjadi dalam skala komunal, tetapi tak jarang yang terjadi adalah konversi individual, sehingga desa, kampung dan bahkan keluarga menjadi multi-religius. Pada 1969, seorang abdi keraton yang telah berusia lanjut di Yogyakarta yang membantu saya di perpustakaan keraton selama berbulan-bulan—seorang pribadi penjunjung tradisi yang elegan dan matang—bercerita

[62]Boland, *Struggle of Islam*, hlm. 191.

kepada saya bahwa salah seorang putranya memeluk agama Katolik dan berusaha membujuknya untuk pergi ke misa, sementara seorang putranya yang lain adalah seorang Muslim taat dan terus mendesaknya untuk ikut dalam doa-doa ritual Islam; dia menanggapi permintaan kedua anaknya tersebut dengan mengatakan bahwa dirinya adalah seorang Jawa dan, karena itu, meminta agar mereka tidak mengganggunya lagi terkait hal semacam itu.

Secara singkat, kita akan membahas beberapa contoh kasus Hinduisasi sebelum mendiskusikan Kristenisasi. Dengan berpaling kepada Hinduisme, orang Jawa abangan, tentu saja, dapat berpikir bahwa mereka kembali kepada sesuatu yang lebih tua, mungkin lebih otentik Jawa, daripada Islam. Bagi para penganut kebatinan, ini kiranya adalah cara termudah untuk pindah ke agama dunia yang secara resmi diakui negara. Tambahan pula, pulau Bali yang secara geografis dekat dengan pulau Jawa hampir seluruh penduduknya beragama Hindu dan, dengan demikian, bisa menjadi sumber inspirasi dan dukungan. Parisada Hindu Dharma (didirikan 1959) cukup aktif dalam mempromosikan bentuk-bentuk Hinduisme yang lebih ortodoks tidak hanya di Bali sendiri, tetapi juga di tempat-tempat di mana Hinduisme berkembang; dari 1968, organisasi ini berafiliasi dengan partai rezim Orde Baru, Golkar, dan, dengan cara ini, terbebas dari penindasan Orde Baru.[63] Kesan awalnya adalah bahwa konversi kepada Hinduisme, sebagaimana dinyatakan oleh Mulder, "feno-

[63]M.L. Lyon, "The Hindu revival in Java: Politics and religious identity," di dalam James J. Fox, dkk. (peny.), *Indonesia: Australian perspectives* (Canberra: Research School of Pacific Studies, The Australian National University, 1980), hlm. 205-20; Freek L. Bakker, "Balinese Hinduism and the Indonesian state: Recent developments," *BKI* vol. 153 (1997), no. 1, hlm. 15-41. Ada sedikit kebingungan menyangkut nama organisasi Hindu nasional: Baker menjelaskan bahwa organisasi tersebut menamakan dirinya Parisada Hindu Bali ketika dibentuk pada 1959, tetapi pada 1964 mengubah namanya menjadi Parisada Hindu Dharma untuk merefleksikan gagasan bahwa Hinduisme tidak terbatas pada Bali.

menal dan berkelanjutan".[64] Dan memang, komunitas-komunitas Hindu kembali muncul di antara masyarakat Jawa untuk pertama kalinya dalam beberapa abad. Namun, konversi kepada Hinduisme ini ternyata tidak semeluas dan sebertahan lama sebagaimana diharapkan oleh para pengamat pada waktu itu. Menurut sensus 1971, sekitar 168.000 orang Hindu tercatat tinggal di wilayah Jawa Tengah, Jawa Timur, dan Yogyakarta—sebuah angka yang signifikan bila dilihat secara terpisah dari hal-hal lain, tetapi bahkan tidak sampai setengah persen dari total penduduk dari ketiga wilayah tersebut. Peningkatan pemeluk Hindu terkonsentrasi di beberapa daerah, khususnya Gunung Kidul, Klaten, Boyolali dan Banyuwangi.[65]

Di Banyuwangi selatan, yang terletak di seberang selat yang sempit dari pulau Bali, tekanan akan Islamisasi yang besar setelah 1965 justru memunculkan sikap antipati terhadap Islam sendiri serta konversi besar-besaran ke Hinduisme. Seorang pendeta Hindu dari Bali didatangkan untuk melayani umat baru ini. Tetapi, pada dasawarsa 1990-an, rekonversi kepada Islam terjadi. Pada 1992, seperti dilaporkan oleh Beatty, hanya "segelintir" orang Hindu yang tersisa di sebuah desa; ketika salah seorang dari mereka meninggal dunia, dia dimakamkan secara Muslim. Meskipun demikian, dalam pengertian tertentu terjadi sebuah arus balik ke masa lampau pra-Islam di daerah ini, dengan umat Hindu Bali dan Jawa Timur kembali saling bersentuhan. Sebuah candi Hindu baru yang megah dibangun di Gunung Semeru pada 1992.[66] Di sebelah utara Kediri, kurun waktu setelah 1965 menjadi saksi dari konversi kepada Hinduisme yang pertama. Seorang warga setempat pergi ke Bali untuk mempelajari Hinduisme dan lalu kembali dengan membawa iman

---

[64]Mulder, *Mysticism and everyday life*, hlm. 7.

[65]Gavin W. Jones, "Religion and education in Indonesia," *Indonesia* no. 22 (Oktober 1976), hlm. 35 n35.

[66]Beatty, *Varieties*, hlm. 150, 217–9, 223–4.

yang telah dipelajarinya tersebut ke desa Tanon, yang sebagian besar penduduknya adalah buruh tani. Agama Kristen juga masuk, bukan sebagai proses konversi, tetapi lebih karena orang baru pindah dan menetap di desa itu. Pada 2004, 30 persen warga desa Tanon beragama Hindu, dibandingkan dengan 10 persen orang Kristen (kebanyakan Katolik) dan 60 persen Muslim, ditambah satu orang yang memeluk Budhisme. Karena perkawinan campur yang terjadi di sana, banyak keluarga memiliki beberapa agama yang dianut oleh anggota-anggotanya.[67]

Di lereng Gunung Lawu yang terletak tak jauh dari Surakarta, di mana terdapat dua candi Hindu dari abad ke-15 yang terkenal, yakni Candi Cetha dan Candi Sukuh, desa Milir dikepalai oleh seseorang yang tersohor karena kemampuan supernatural dan kebisaannya untuk berhubungan dengan roh-roh setempat. Dia mendesak agar kepercayaannya diakui oleh pemerintah sebagai bagian dari Hinduisme sehingga iman lokal ini mendapat perlindungan dari tekanan proses Islamisasi yang terus merangsek dari kawasan yang lebih rendah. Ketika melaksanakan penelitian lapangannya pada pertengahan dasawarsa 1980-an, Joseph Errington mengamati bagaimana seruan azan yang dikumandangkan melalui pengeras suara dari sebuah masjid yang terletak di kaki gunung yang dibekingi oleh pemerintah dapat didengar dengan sangat jelas dari Milir, dan bagaimana para aktivis Islam mencoba keras untuk menghapuskan kultus-kultus setempat. Namun demikian, setelah berhasil mendapatkan pengakuan resmi dari pemerintah sebagai umat Hindu, warga Milir mendapati diri mereka pun diwajibkan untuk menjadi penganut Hindu ortodoks. Seorang guru Hindu dikaryakan di sekolah mereka dan pelajaran agama diajarkan dengan menggunakan buku-buku teks yang disahkan oleh Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. Bahasa Jawa Kuno—yang dipandang sebagai bahasa

[67]*RK*, 13 Desember 2004.

suci oleh umat Hindu Jawa dan Bali—juga diajarkan. Pada 1991, umat Hindu di Milir meresmikan pura mereka sendiri yang dibangun dengan bantuan dari Parisada Hindu Dharma.[68]

Demikianlah, Hinduisasi merupakan proses yang signifikan, tetapi dampaknya tidaklah sebesar Kristenisasi. Hinduisasi juga tidak memunculkan kekhawatiran—tak jarang malahan amarah—dari kaum Muslim santri sebagaimana dilakukan oleh Kristenisasi.

Peningkatan di dalam jumlah konversi masyarakat Jawa abangan kepada Kekristenan tampaknya telah bermula sejak 1964 di beberapa wilayah, tetapi pertumbuhannya yang masif baru terjadi pada 1965. Sebuah kajian penting dilaksanakan kurang-lebih pada waktu ini oleh seorang misionaris Gereja Baptis bernama Avery Willis, Jr., dengan judul yang terdengar provokatif (bagi kaum Muslim): *Indonesian revival: Why two million came to Christ* (Kebangkitan Indonesia: Mengapa dua juta jiwa berpaling kepada Kristus) Pengarangnya bekerja sebagai seorang misionaris di Bogor (Jawa Barat) dan Jember (Jawa Timur) dari 1964 sebelum kemudian berpindah ke Seminari Teologi Baptis di Semarang pada 1970.[69] Penelitian ini tidak seotoritatif seperti kesan pertama yang ditimbulkannya. Di dalam buku ini, beberapa kali disiratkan bahwa argumen pengarang didasarkan pada wawancaranya terhadap 500 orang yang baru berpindah agama kepada Kekristenan, tetapi dalam kenyataannya dari antara 515 orang yang diwawancarai, hanya 270 yang merupakan orang yang berpindah agama. Sisanya adalah pemimpin-pemimpin dari lima denominasi Protestan di Jawa serta orang

[68]J. Joseph Errington, *Shifting languages: Interaction and identity in Javanese Indonesian* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), hlm. 29–34. Desa tersebut dituliskan, à *la* antropologi, dengan nama samaran "Mulih"; saya berterima kasih kepada Prof. Errington karena memberitahukan nama yang sebenarnya dari desa itu.

[69]Avery T. Willis, Jr., *Indonesian revival: Why two million came to Christ* (South Pasadena, CA: William Carey Library, 1977). Karya ini aslinya merupakan sebuah disertasi D.Theol. di Southwestern Baptist Theological Seminary, Forth Worth, Texas.

Kristen senior, yaitu mereka yang dianggap tahu banyak mengenai perpindahan kepada agama Kristen. Wawancaranya dilaksanakan oleh mahasiswa Seminari Baptis atau oleh Willis sendiri, yang—dapat kita asumsikan—akan memberi dampak tertentu atas respons yang diterima.[70] Meskipun demikian, beragam pola yang berhasil disingkapkan oleh kajian Willis ini konsisten dengan bukti-bukti lain yang ada.

Willis menemukan bahwa orang yang beralih keyakinan tersebut secara konsisten berasal dari komunitas abangan, yang pada waktu sebelumnya mendukung PKI. Politik jelas-jelas menjadi isu yang sentral di dalam gelombang peralihan keyakinan ini—dengan kata lain, hal tersebut bukan sepenuhnya buah dari upaya penyebaran iman yang ambisius dari kaum Protestan. Sebagaimana ditulis oleh Willis, "Sabit pergolakan politik menuaikan panenan orang Indonesia bagi Kekristenan."[71] Respondennya menyebut peraturan pemerintah (yang ditetapkan pada 1966) bahwa seluruh rakyat Indonesia harus memilih untuk memeluk salah satu dari lima agama yang diakui secara resmi oleh negara sebagai salah satu alasan utama untuk beralih keyakinan. Sebagai abangan, mereka sering mendapati diri mereka dituduh sebagai kaum yang tidak memiliki agama, dan, karenanya, berisiko dilabeli sebagai Komunis. Mereka juga menyebut peran para aktivis Islam di dalam pembantaian 1965–6 sebagai alasan utama untuk berpaling dari status mereka sebagai penganut Islam nominal. Bantuan yang diulurkan oleh gereja Kristen bagi keluarga-keluarga orang yang dibunuh atau ditangkap juga membuat mereka semakin tertarik untuk bergabung di dalamnya. Dan, Willis meyakini bahwa keterbukaan Gereja yang lebih besar terhadap budaya-budaya lokal menjadikan agama Kristen sebagai

---

[70]Ibid., hlm. 221–2. Kelima denominasi yang dimaksud meliputi Gereja Kristen Jawi Wetan, Gereja-Gereja Kristen Jawi, Gereja Kristen Jawa Tengah Utara, Gereja Injili di Tanah Jawa, dan Gabungan Gereja-Gereja Baptis Indonesia.

[71]Willis, *Indonesian revival*, hlm. 14.

sebuah alternatif yang menarik.[72] Dia tidak mempertimbangkan faktor kewajiban ritual di dalam agama Kristen yang lebih "ringan"—kewajiban datang ke gereja seminggu sekali untuk beribadah dibandingkan dengan doa lima kali dalam sehari, izin untuk makan daging babi, dan seterusnya—dalam konversi. Hal ini mungkin memang bukan aspek yang ingin ditekankan oleh warga Gereja yang baru tersebut kepada mahasiswa-mahasiswa seminari yang mewawancarai mereka.

Pertumbuhan jumlah jemaat di lima denominasi Protestan di Jawa yang dikaji oleh Willis sungguh menakjubkan. Jumlah total jemaatnya bertambah dari sekitar 60.000 jiwa pada 1945 menjadi 90.000 pada 1955 dan 95.000 pada 1960—tingkat pertumbuhan yang sedikit lebih tinggi daripada pertumbuhan penduduk secara umum.[73] Namun demikian, pada 1965 jumlah tersebut meledak menjadi sekitar 200.000 jemaat. Willis menceritakan tantangan yang dihadapi berbagai gereja Kristen karena jumlah besar dari orang yang beralih pada Kekristenan yang tak terduga-duga ini:

> Para pastor mendapati bahwa mereka tidak mungkin dapat melayani semua yang datang untuk meminta nasihat rohani, sehingga mereka berpaling kepada para tetua dan para pemimpin gereja yang lain untuk memperoleh bantuan. Tim-tim dibentuk oleh beberapa gereja untuk pergi ke berbagai wilayah pedesaan di sekitar, mengajar mereka katekisme [ajaran bagi calon baptis] atau

[72]Ibid., hlm. 13, 14, 21, 24, 50, 63-4, 196. "Kebutuhan rohani" juga disebut sebagai salah satu alasan untuk beralih keyakinan, yang, demikian menurut Willis (hlm. 14), sering kali digambarkan sebagai "kebutuhan batin, kekosongan jiwa, kegelisahan". Tetapi, makna dari hal tersebut samar dan kita perlu mengingat bahwa orang-orang yang beralih keyakinan kepada agama Kristen tersebut berbicara entah dengan Willis sendiri selaku misionaris atau dengan mahasiswa seminarinya.

[73]Ibid., hlm. 7; Widjojo Nitisastro, *Population trends*, hlm. 161, estimasi jumlah penduduk Jawa pada 1960 adalah 1,25 kali jumlah penduduk pada 1945. Pertumbuhan jumlah jemaat Gereja yang ditunjukkan di sini adalah sebesar sekitar 1,6 kali untuk periode yang sama.

> kelas-kelas calon jemaat baru, dan menjalankan pelayanan. ... Dalam banyak kasus, para pemimpin lokal mengambil alih pelayanan harian di desa mereka, sementara kunjungan oleh perwakilan dari gereja induk hanya sesekali dilaksanakan.
>
> Panggilan tak jarang datang dari desa-desa di sekitar, yang memohon agar berbagai kelompok jemaat Kristen yang baru ini datang dan menceritakan tentang iman mereka; demikianlah, beberapa gereja baru bahkan harus bertanggung jawab terhadap jemaat dari sembilan atau sepuluh desa lain. Gereja induk dan pastor-pastor mereka berusaha mengendalikan situasi melalui kunjungan, pemberian sakramen baptis dan ekaristi, serta kelas pelatihan bagi para pemimpin baru.[74]

Antara 1960 dan 1971, jumlah jemaat dari kelima denominasi Protestan yang menjadi subjek kajian Willis tumbuh secara fenomenal dari 96.871 menjadi 311.778, sebuah peningkatan sebesar lebih dari 220 persen. Pada 1965-7, tingkat pertumbuhan tahunannya adalah 27,6 persen; sementra pada 1968-1971, 13,7 persen.[75] Sebagian besar peralihan keyakinan atau konversi di dalam kajiannya terjadi secara berkelompok. "Individu-individu, biasanya adalah pemimpin desa, berbicara "di antara mereka" mengenai kemungkinan menjadi orang Kristen secara bersama-sama. Kadang, mereka melakukannya sebagai satu kelompok besar, tetapi yang lebih sering terjadi adalah satu kelompok akan diikuti oleh kelompok lain yang terkait selama kurun waktu beberapa bulan atau tahun."[76]

Di Jawa Tengah, Jawa Timur dan Yogyakarta, menurut hasil sensus 1971, tercatat hampir 1.024.000 umat Kristen. Meskipun jumlah ini setara 2 persen saja dari total penduduk di ketiga provinsi tersebut, sebagian besar umat Kristen terkonsentrasi di wilayah-wilayah perkotaan dan, dengan demikian, menjadi lebih

---

[74]Wilis, *Indonesian revival*, hlm. 20.

[75]Ibid., hlm. 110.

[76]Ibid., hlm. 128.

terlihat—terutama bagi kaum Modernis yang basisnya sendiri adalah perkotaan. Penduduk perkotaan di seluruh pulau Jawa di luar Jakarta 9,5 persennya merupakan orang Kristen; di Jawa Tengah dan Yogyakarta, persentasenya bahkan mencapai 11,6. Konversi paling banyak terjadi di kalangan orang dewasa muda. Dari penduduk kota berusia antara 20 dan 29 tahun, 15,8 persennya adalah orang Kristen di Jawa Tengah dan Yogyakarta pada 1971, sedangkan di Jawa Timur persentasenya mencapai 9,3. Hanya 0,8 persen warga pedesaan di Jawa adalah orang Kristen.[77] Sebagaimana akan kita lihat di Tabel 10, sensus 1980 menunjukkan bahwa Kekristenan masih terus menyebar, tetapi—kecuali di Yogyakarta—dengan laju yang lebih lambat lambat dibandingkan pada 1965–71.

Tabel 10 Persentase kelompok-kelompok keagamaan Muslim dan Kristen terhadap jumlah seluruh penduduk, 1971 dan 1980.[78]

Wilayah	Islam		Kristen (Katolik + Protestan)		Total	
	1971	1980	1971	1980	1971	1980
Jawa Tengah	96,4	96,1	2,1	2,6	98,5	98,7
Yogyakarta						
Jawa Timur	93,5	92,4	4,6	6,8	98,1	99,2
	96,9	96,6	1,7	2,0	98,6	98,6

Di Surakarta—salah satu wilayah perkotaan yang paling terpolarisasi di Jawa yang telah terpolarisasi—tren ke arah Kristenisasi berlanjut. Kita telah melihat di atas (Tabel 9) bahwa pada 1975, persentase umat Kristen (Katolik dan Protestan) terhadap

[77]Jones, "Religion and education," hlm. 28, 31–2, 34–5.

[78]*Beberapa ciri pemeluk agama di Indonesia 1980* (Jakarta: Biro Pusat Statistik [1984] (mimeo), hlm. 4. Data di dalam sumber ini juga merefleksikan perbedaan-perbedaan dalam hal pendidikan antara orang Kristen dan Muslim, di mana kelompok yang disebut terakhir ini lebih banyak yang buta huruf, lebih banyak yang tidak fasih berbahasa Indonesia, dan lebih banyak yang bekerja di sektor pertanian.

total penduduk Surakarta telah mencapai 18,9. Proses Kristenisasi terus berlangsung sepanjang dasawarsa 1970-an sampai sekitar seperempat warga kota Surakarta adalah orang Kristen, dan level ini akan bertahan di sepanjang 1980-an, sebagaimana bisa kita perhatikan di tabel berikut.

Tabel 11 Persentase umat Kristen di Surakarta terhadap jumlah seluruh penduduk, 1977–90[79]

Tahun	Penduduk beragama Kristen (Katolik + Protestan)
1977	21,7
1979	24,2
1980	24,5
1981	24,1
1982	23,8
1983	24,0
1984	24,2
1985	24,6
1986	24,5
1987	24,6
1988	24,9
1989	24,5
1990	25,0

Di kota-kota lain jumlah jemaat Kristen juga terus mengalami pertumbuhan, tetapi tidak sedramatis di Surakarta, dan ada kecenderungan untuk menjadi stabil, bahkan sedikit melambat, pada dasawarsa 1980-an. Di Yogyakarta, sebagai misal, umat Kristen pada 1980 menyusun 18,1 persen dari total penduduknya, tetapi pada 1990 proporsinya menjadi lebih rendah, yakni 16,6 persen.[80] Kita akan melihat di bawah bahwa pada 1970-an Surakarta juga merupakan tempat kelahiran dari beberapa gerakan Modernis dan Revivalis yang paling puritan,

[79]Berdasarkan laporan-laporan yang relevan dari seri *Statistik Kotamadya Surakarta*: lihat bagian kepustakaan. Harap dicatat bahwa data untuk tahun 1978 tidak ditemukan.

[80]Data ini dikumpulkan oleh Arif Mafthuhin dari statistik-statistik resmi tentang Yogyakarta atas permintaan saya.

menyiratkan bahwa di kota itu berkembang suatu relasi dialektis antara Dakwahisme dan Kristenisasi yang seru, di mana keduanya bisa dikatakan saling mengompori.

Boland mengamati bahwa gelombang peralihan keyakinan tersebut menarik perhatian dari beberapa "perwakilan [Kekristenan] yang paling fanatik", termasuk Saksi Yehowa dan kalangan Adventis Hari Ketujuh.[81] Tetapi, denominasi Protestan seperti yang lebih mapan yang disebutkan di dalam kajian Willis serta gereja Katolik juga dihadapkan pada gelombang besar perpindahan kepada iman keyakinan mereka. Gereja Katolik pada waktu itu dikabarkan lebih berhati-hati dalam memberikan sakramen pembaptisan kepada calon umatnya sampai mereka yakin dengan ketulusan dan ketetapan hati calon tersebut. Meskipun begitu, pertumbuhan jumlah umat Katolik tetap signifikan. Di Keuskupan Agung Semarang, sebagai contoh, jumlah umat Katoliknya meningkat lebih dari dua kali lipat dalam kurun waktu satu dasawarsa saja. Umat Katolik meningkat dari sekitar 103.000 jiwa pada 1964 menjadi 234.000 pada 1973, meningkat sebanyak 2,27 kali lipat.[82]

Beberapa studi kasus telah berusaha untuk menjelaskan dinamika akar-rumput dari perubahan religius ini. Pada 1999-2002, Mudjahirin Thohir menghimpun berbagai ingatan orang akan peristiwa-peristiwa tersebut di desa Bondo dan Bangsri yang terletak di pesisir utara Jepara. Di kedua desa itu, banyak kaum abangan—yang dituduh tidak memiliki agama—dicurigai telah bersikap pro-PKI dan, karenanya, diancam oleh Ansor dan kelompok-kelompok pemuda yang lain. Banyak dari antara mereka yang dibunuh atau dipenjarakan. Gereja-gereja sendiri sebelumnya sudah ada di wilayah tersebut, dan kini kaum abangan membanjirinya. Seorang informan melaporkan bahwa

---

[81] Boland, *Struggle of Islam*, hlm. 233.

[82] Singgih Nugroho, *Menyintas dan menyeberang*, hlm. 8.

sebelumnya dia seorang Muslim, tetapi setelah melihat banyak kawannya dibunuh dia memutuskan untuk menjadi penganut agama Kristen demi mencari selamat. Beberapa warga juga dilaporkan beralih ke Budhisme. Pada 2001, sekitar 7,2 persen penduduk Bangsri beragama Kristen (96,9 persennya adalah Protestan); di Bondo, angkanya adalah 48,8 persen (seluruhnya Protestan).[83]

Singgih Nugroho juga menghimpun ingatan-ingatan orang akan peristiwa ini di kawasan Salatiga, tepatnya di sebuah daerah abangan di mana PKI dulu memiliki basis massa yang kuat.[84] Pada dasawarsa 1960-an, Islam yang dianut oleh banyak warga setempat bersifat sangat nominal hingga seorang mantan sekretaris desa dari tahun 1961–74 mengatakan bahwa "pada waktu itu, banyak orang, seperti saya, mengaku bahwa mereka adalah pemeluk Islam tetapi tidak pernah menjalankan praktik-praktik yang diajarkannya. Malahan, sang *modin* [pemimpin agama] kami tidak pernah bersembahyang. Dia adalah seorang penganut ilmu *kejawen*."[85] Di tempat yang menjadi situs kajian Singgih Nugroho, yang disebutnya dengan nama "Ngampel", penyebaran iman Kristen telah dirintis sejak 1963, ketika kehidupan politik pedesaan memanas menyusul kampanye "aksi sepihak" dari PKI. Pendeta Protestan yang diundang untuk datang ke sana menggunakan nyanyian-nyanyian berbahasa Jawa dan pertunjukan kethoprak untuk menjelaskan kepada warga bahwa Kekristenan tidaklah bertentangan dengan identitas kejawaan. Pada Desember 1963, Natal dirayakan di "Ngampel" dan pembaptisan dilaksanakan pada Mei 1964. Perbedaan santri-abangan di desa tersebut kini mengalami transformasi menjadi perbedaan Muslim-

---

[83]Mudjahirin Thohir, *Orang Islam Jawa pesisiran*, hlm. 149, 223, 252–3.

[84]Laporan mengenai "Ngampel" berikut disandarkan pada Singgih Nugroho, *Menyintas dan menyeberang*, khususnya hlm. 97 dst. Wawancaranya dilaksanakan selama 2001–8.

[85]Dikutip di ibid., hlm. 149.

Kristen. Namun demikian, pada awalnya terdapat beberapa kesulitan yang muncul antara jemaat Kristen baru dan otoritas gereja menyangkut praktik-praktik Jawa non-Kristen, sebab jemaat baru tersebut mempertahankan praktik sunatan dan *slametan* demi menjaga solidaritas desa. Pada akhirnya, mereka meninggalkan praktik-praktik ini.

Ketika pembunuhan mulai marak di desa-desa sekitar pada 1965-6, banyak kaum abangan yang meminta kepada jemaat Kristen setempat agar diizinkan bergabung dengan mereka. Pada bulan Juli 1966, 106 orang Kristen baru dibaptis di "Ngampel" (sebuah desa yang warganya hanya berjumlah 200 jiwa); saat itu, lebih dari 80 persen warganya menjadi jemaat Kristen. Ketika Singgih Nugroho melakukan wawancaranya lebih dari 40 tahun kemudian, dia mendapat kesan bahwa kebanyakan dari orang-orang ini telah beralih keyakinan karena alasan-alasan politik, yaitu karena sebagai kaum abangan mereka dituduh sebagai Komunis sehingamereka lalu mencari perlindungan di dalam agama Kristen danmereka juga tidak suka pada Islam karena peran para aktivis Islam dalam pembantaian. Tetapi, faktor budaya dan kenyamanan, demikian bisa kita katakan, juga memainkan peran. Salah seorang responden mengatakan bahwa "alasan saya masuk Kristen ... adalah sepenuhnya karena agama itu menggunakan bahasa Jawa sehingga saya dapat mempelajari dan mengikutinya. Ini sangat berbeda dengan Islam yang memakai bahasa Arab dan memiliki banyak sekali larangan."[86] Namun, seiring berjalannya waktu dan semakin pulihnya keadaan politik, beberapa jemaat Kristen baru itu kembali kepada Islam atau beralih menjadi Budhis. Islam kadang dianggap lebih sesuai bagi masyarakat pedesaan daripada Kekristenan, karena pemeluk-pemeluk agama yang disebut terakhir ini biasanya lebih berada

---

[86]Dikutip di dalam ibid., hlm. 177.

dan lebih terdidik, sementara Budhisme dipandang oleh sementara kalangan lebih otentik Jawa.

Banyak orang yang telah ditawan tanpa melalui pengadilan terlebih dulu sebagai tahanan politik setelah 1965 juga memeluk agama Kristen, entah selama penahanan atau setelah pembebasan mereka. Beberapa faktor yang mendorong orang-orang ini untuk mengambil keputusan tersebut mencakup dukungan yang ditunjukan gereja Kristen kepada keluarga mereka serta adanya usaha untuk memperkenalkan iman Kristen kepada mereka selama mereka berada di dalam tahanan. Beberapa romo Katolik dan pendeta Kristen yang aktif di dalam karya ini—secara politik, ini merupakan sebuah tindakan yang berani mengingat masa ini adalah periode awal Orde Baru—ditahan dan diinterogasi oleh pihak militer yang curiga. Hal ini sangat berbeda dengan pendekatan organisasi-organisasi Islam di beberapa wilayah. Permusuhan antara PKI dan berbagai organisasi Islam—terutama NU di tingkat akar-rumput—begitu kental sehingga ketika para tahanan dibebaskan, alih-alih melancarkan program penyebaran dan pengajaran iman Islam di antara mereka, organisasi Islam tersebut kadang justru mengawasi mereka dengan ketat seakan-akan mereka adalah musuh yang setiap saat bisa bangkit dan "menggigit balik". Orang-orang Kristen baru ini kadang menghadapi diskriminasi dari kalangan Kristen yang sudah lebih dulu memeluk agama tersebut, yang meragukan ketulusan iman mereka, atau yang takut bahwa kehadiran orang-orang itu akan membuat Gereja dicurigai oleh rezim Orde Baru. Namun bagi para tahanan politik, Islam masih jauh lebih menakutkan.[87]

Reaksi dari para pemimpin Islam—khususnya yang berhaluan Modernis—terhadap gelombang Kristenisasi ini adalah kaget sekaligus sangat marah. Maka muncullah, seperti dikatakan

[87]Di tempat yang diteliti oleh Kim dekat Yogyakarta pun tujuh keluarga eks-PKI memilih untuk menganut Protestanisme; Kim, *Reformist Muslim*, hlm. 62, 185.

oleh Boland, "publikasi apologetik dan polemik yang seakan tak berkesudahan" dari para aktivis Muslim untuk menyerang Kekristenan.[88] Pada 1968, surat kabar Muhammadiyah, *Mertju Suar*, menulis:

> Kini, setelah Sukarno dan Partai Komunis telah menghilang dari arena, janganlah dibayangkan bahwa usaha-usaha untuk menghantam kaum Muslim juga telah tiada. Ada musuh-musuh baru yang tidak kalah "keji" terhadap kaum Muslim. Mereka adalah kelompok yang dikenal di dalam kitab-kitab Islam sebagai "Murid-murid Alkitab" [kaum Kristen], yang telah tumbuh subur karena toleransi kaum Muslim.[89]

Toleransi ini ada batasnya. Pemimpin Modernis terkemuka, Mohammad Natsir, mengatakan yang berikut pada 1977:

> Marilah kita mulai dengan prinsip bahwa Islam mengajarkan toleransi, toleransi beragama. Itu berarti mesti ada koeksistensi antarkomunitas beragama; itu adalah satu hal. Hal yang kedua adalah bahwa itu tidak berarti seorang Muslim mesti diam saja

---

[88]Boland, *Struggle of Islam*, hlm. 225-9. Boland merangkum beberapa publikasi ini. Sebuah kajian yang otoritatif mengenai relasi Muslim-Kristen selama masa Orde Baru disusun oleh Mujiburrahman, *Feeling threatened: Muslim-Christian relations in Indonesia's New Order* (Leiden: ISIM; Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).

[89]Terjemahan ke dalam bahasa Inggris oleh Alan A. Samson di dalam artikelnya "Islam in Indonesian politics," *Asian Survey* vol. 8, no. 12 (Desember 1968), hlm. 1014. Istilah "Murid-murid Alkitab" tidak diragukan lagi lebih lazim diterjemahkan sebagai "ahli kitab" (dari istilah bahasa Arab, *ahl al-kitab*), sebuah istilah dari Alquran yang digunakan untuk mendeskripsikan baik orang Yahudi maupun Kristen sebagai kaum yang terlebih dahulu menerima kitab-kitab melalui wahyu ilahiah. Sharon memberikan komentarnya: "Sebagian besar rujukan kepada *ahl al-kitab* di dalam Alquran memunculkan polemik. Kaum ini (atau yang sering disebut sebagai "orang yang tak beriman" dari antara mereka) pada dasarnya merupakan musuh orang Muslim, yang menginginkan agar kaum yang disebut terlebih dulu itu menerima perwahyuan di dalam Alquran. ... Di sisi lain, Alquran juga berusaha mencari titik-titik pijak yang sama antara kaum Muslim dan *ahl al-kitab*"; M. Sharon, "People of the Book," di dalam Jane Dammen McAuliffe (peny.), *Encyclopedia of the Qur'an* (6 vol; Leiden: E.J. Brill, 2001-6), vol. 4, hlm. 36.

> dan melihat sambil berpangku tangan aktivitas-aktivitas para misionaris [Kristen]—dan sebagian besar dari mereka adalah misionaris dari luar Indonesia—untuk menyebarluaskan ajaran agama mereka, untuk membujuk orang Muslim menjadi orang Kristen. Sekarang, ini menjadi sebuah permasalahan di Indonesia. ... Hal yang sangat aneh, menurut hemat saya, adalah bahwa organisasi-organisasi misioner itu, khususnya yang berada dari Eropa dan Amerika dan berbagai tempat lain, jauh lebih memusatkan perhatiannya kepada de-Islamisasi negara-negara Islam daripada de-Kristenisasi di berbagai komunitas Kristen di Eropa.[90]

Para pemimpin Muslim sering kali mengutip Quran surah 109 untuk menjelaskan alasan toleransi mereka terhadap umat dari agama-agama lain: "Hai orang-orang kafir: Aku tidak menyembah apa yang kalian sembah, kalian tidak menyembah apa yang kusembah, aku tidak akan pernah menyembah apa yang kalian sembah, kalian tidak akan pernah menyembah apa yang kusembah: bagimu agamamu, bagiku agamaku."[91] Namun, keterbukaan terhadap perbedaan religius ini tidak mencakup gagasan pindah agama. Islam—seperti banyak iman keyakinan lain—sangat membenci kemurtadan. Bagi orang murtad, hukuman yang secara konvensional disetujui oleh para mufti dari abad pertengahan, berdasarkan beberapa Hadis, adalah hukuman mati.[92] Di dalam seting Indonesia yang merdeka, hukuman semacam itu tidak bisa diterapkan, baik dulu maupun saat ini, tetapi hal tersebut mencerminkan kebencian umat Muslim terhadap orang yang murtad dari Islam. Jadi, ketika prinsip toleransi berbenturan dengan fakta kemurtadan atau apostasi di masa-masa awal Orde Baru, persediaan kesabaran para pemimpin Islam pun menipis.

---

[90]Wawancara dengan H. Dr. Mohammad Natsir, Jakarta, 14 Agustus 1977.

[91]Terjemahan Abdel Haleem: *The Qur'an: A new translation* oleh M.A.S. Abdel Haleem (Oxford: Oxford University Press, 2008) hlm. 441.

[92]Sebuah kajian yang otoritatif mengenai isu ini dapat ditemukan di dalam Abdullah Saeed dan Hassan Saeed, *Freedom of religion, apostasy and Islam* (Aldershot, Hants, dan Burlington, VT: Ashgate, 2004).

Prof. Rasjidi, yang sudah kita jumpai sebelumnya, memberikan komentarnya setelah menghadiri sebuah konferensi Kristen—Muslim di Spanyol bahwa, "Sikap saling menghormati itu baik dan inilah yang harus kita lakukan, kita semua dan khususnya umat Islam. ... Tetapi, sikap saling mengakui [kebenaran] adalah sesuatu yang bertentangan dengan agama itu sendiri karena segala sesuatu punya ajarannya sendiri dan dogmanya sendiri pula."[93] Pemimpin Muhammadiyah Djarnawi Hadikusuma mengakui betapa tidak mudahnya menyeimbangkan prinsip bagi-setiap-orang-menurut-agamanya-sendiri dengan sikap benci terhadap kemurtadan. Setelah terlebih dulu mengutip Alquran 109, dia melanjutkan, "Jadi, kami berpendapat bahwa pemeluk suatu agama tertentu tidak semestinya menjadi target pengajaran iman oleh agama lain." Secara khusus, dia mengatakan bahwa pembangunan gereja di tengah-tengah komunitas Muslim adalah contoh dari "tindakan intoleransi". Dia lalu melanjutkan, agak mengejutkan dalam konteks yurisprudensi Islam konvensional, "Setiap orang berhak untuk mengubah agamanya secara sukarela dan dengan penuh kesadaran, tanpa tekanan dan bujuk-rayu pihak lain." Tetapi, sikap tidak suka terhadap kemurtadan dengan segera mengemuka: "Walaupun setiap orang Muslim memiliki hak untuk melakukan hal itu, tetapi dengan melakukannya dia menyeret dirinya sendiri ke jalan yang keliru. Saya rasa setiap agama membenci tindakan [murtad] ini." Meski demikian, dia menegaskan bahwa "Islam dapat bekerja sama dengan para pemeluk agama-agama lain dan Islam tidak menyerang agama lain mana pun." Saya kemudian bertanya, bagaimana bila Islam sendiri yang diserang? "Jika Islam sendiri diserang, tentu saja, umat Muslim akan—Anda tahu—mengambil langkah-langkah

---

[93]Wawancara dengan Prof. Dr. H.M. Rasjidi, Jakarta, Agustus 1977.

yang perlu," jawabnya, sambil memukul meja di hadapannya dengan tinjunya.[94]

Walaupun terdapat kaum Muslim di Jawa dari segala lapisan yang tidak begitu senang dengan proses Kristenisasi yang terjadi secara intensif, level kekhawatiran terhadap peralihan keyakinan ini lebih sedikit terasakan oleh kalangan Islam Tradisionalis. Tak diragukan lagi, ini sebagian dikarenakan proses Kristenisasi lebih terasa kuat di daerah perkotaan daripada di konteks pedesaan. Lebih jauh lagi, di daerah-daerah pedesaan, Kristenisasi terjadi di kalangan abangan yang sebelumnya mendukung atau bersimpati kepada PKI dan, dengan demikian, telah dianggap sebagai musuh NU. Abdurrahman Wahid mengatakan, "Tidak semua dari kami merasa terancam," dan dirinya sendiri sering ikut serta di dalam berbagai pertemuan gereja untuk menjelaskan tentang Islam kepada para pendeta Kristen. Sembari membedakan NU dari kalangan Modernis, dia mengatakan bahwa dia tidak melihat perlunya melakukan kampanye secara aktif untuk menghadang Kristenisasi. Alih-alih, "kami berusaha untuk memperbaiki pengikut kami," katanya.[95] Ketika Dewan Gereja Dunia secara tidak mengacuhkan mengusulkan untuk mengadakan pertemuan internasional kelimanya di Jakarta pada 1975, para pemimpin Modernis kebakaran jenggot. "Apa gunanya hal itu?" tanya Mohamad Roem kepada dirinya sendiri. "Apakah itu bukan semacam unjuk kekuatan? ... Tidak ada banyak orang Kristen di sini. Jadi, saya pikir inilah batasnya."[96] Majalah kaum Modernis, *Panji Masyarakat*, juga menggunakan istilah "unjuk kekuatan" untuk menolak usulan tersebut. Rasjidi menentangnya di dalam sebuah buku yang diterbitkan oleh Dewan Da'wah

---

[94]Wawancara dengan H. Djarnawi Hadikusuma, Yogyakarta, 11 Agustus 1977. Pada waktu itu, Djarnawi menjabat sebagai Sekretaris Jenderal Dewan Pelaksana Muhammadiyah.

[95]Wawancara dengan Kiai Haji Abdurrahman Wahid, Jakarta, 7 Agustus 1977.

[96]Wawancara dengan Dr. Mohamad Roem, Jakarta, 3 Agustus 1977.

Islamiyah Indonesia (DDII, yang tentangnya akan kita bahas di bawah) pada 1974. Namun demikian, tatkala ketua Dewan Gereja Indonesia, yang merupakan pensiunan jenderal angkatan darat senior, T.B. Simatupang, mencoba menjajagi kemungkinan untuk menyelenggarakan pertemuan itu di Indonesia, gagasannya disambut dengan baik oleh pemimpin NU, Idham Chalid. Namun pada akhirnya, penentangan dari kaum Muslim membuat pertemuan tersebut diadakan di Nairobi.[97]

Apabila kalangan NU Tradisionalis, dengan jaringan kiai dan pesantrennya di segenap pelosok pedesaan Jawa, tidak terlalu risau dengan gelombang Kristenisasi bila dibandingkan dengan kalangan Modernis yang berbasis di perkotaan, mereka justru lebih merasa terancam oleh rezim Orde Baru itu sendiri. Sebab, dimulailah kompetisi di wilayah pedesaan yang merongrong dominasi NU dalam kehidupan beragama melawan aspirasi totalitarian rezim Orde Baru yang ingin mengontrol setiap aspek di dalam masyarakat, tak terkecuali Islam di tingkat pedesaan.

Kompetisi Pemerintah

Sejak kelahirannya, rezim Orde Baru Soeharto bertekad untuk mencerabut PKI hingga ke akar-akarnya dan untuk mengontrol bagaimana masyarakat, mulai dari tingkat atas hingga bawah, bertingkah-laku dan berpikir. Agama—dengan yang terpenting adalah Islam—jelas dapat menjadi sebuah alat yang berguna untuk mencapai tujuan ini. Tidak ada yang khas Indonesia, atau Jawa, atau Islam dalam hal ini. Isaiah Berlin mengamati secara lebih umum dari pemahamannya akan sejarah Barat, "Beberapa pemimpin umat manusia yang tak terlalu mengindahkan kaidah moral telah, di sepanjang rentang sejarah, memanfaatkan ajaran-ajaran agama untuk membuat manusia lebih bisa menerima

---

[97]Mujiburrahman, *Feeling threatened*, hlm. 65-71.

perlakuan yang brutal dan tidak adil."[98] Tetapi, muncul persoalan-persoalan lokal yang mesti ditangani, dengan yang paling mendesak dan penting adalah fakta bahwa umat Islam di pedesaan dikendalikan oleh NU, sebab rezim Soeharto bukanlah sebuah rezim yang rela berbagi kontrol atas masyarakat dengan suatu organisasi lain yang tidak bisa dikontrolnya. Sungguh, NU telah memperlihatkan dirinya sebagai sebuah organisasi yang nyaris tak tertembus oleh kontrol dari rezim mana pun. Fondasinya adalah jaringan hubungan pribadi dan kekeluargaan di antara para kiai, sementara basis institusionalnya adalah pesantren, yang beroperasi sebagai lembaga pendidikan independen yang mengajarkan karya-karya klasik Islam Tradisionalis—yang secara luas disebut "*kitab kuning*"[99]—dengan pendanaan diperoleh dari siswa-siswi, keluarga mereka, aktivitas bisnis para kiainya dan sumbangan. Bukan hal yang gampang bagi pemerintah mana pun untuk merebut kontrol dari jaringan semacam itu, sehingga Orde Baru kemudian memutuskan untuk menyainginya saja.

Salah satu ironi politik dari sejarah Orde Baru adalah bahwa polarisasi antara abangan dan santri, pada masa awal keberadaan rezim tersebut, masih demikian kuat sehingga abangan kecil kemungkinannya akan, secara politis, mendukung partai Islam mana pun dan, karenanya, mendukung rezim yang baru itu—meskipun jelas-jelas rezim itu pulalah yang telah melemahkan atau bahkan menghancurkan dua institusi politik abangan yang paling besar, PNI dan PKI. Orang-orang Kristen baru, tentu saja, memberikan dukungan politik mereka kepada dua partai kecil, yakni Partai Kristen Indonesia (Parkindo) untuk yang Protestan atau Partai Katolik untuk yang Katolik. Tetapi, ketika rezim Orde Baru menggunakan Golkar sebagai kendaraan politik mereka—

---

[98]Dari esainya, "From hope and fear set free," pertama kali diterbitkan pada 1978, dapat dibaca di Isaiah Berlin, *The proper study of mankind: An anthology of essays* (peny. Henry Hardy dan Roger Hausheer. London: Pimlico, 1998), hlm. 112.

[99]Lihat van Bruinessen, "Pesantren dan kitab kuning."

yang menurut klaimnya bukan merupakan partai politik, melainkan alternatif untuk partai politik—konstituensi abangan pun secara besar-besaran memberikan dukungan mereka kepadanya sebagai pertahanan terhadap Islam. Demikianlah, rezim Orde Baru mewarisi konstituensi dari PKI, bersama dengan banyak yang lain yang tidak ingin, secara politis, mendukung partai religius. Dalam kajiannya mengenai pemilihan umum 1971 di Jawa Timur, Ward mengamati bahwa "Inti dari konstituensi Golkar ... terdiri dari dua aliran dan dua partai di Jawa Timur yang paling terpengaruh oleh kekuatan militer-birokratis: kaum petani abangan yang dulu mendukung PKI dan kalangan abangan yang masih berada di bawah kontrol pegawai negeri sipil yang sebelumnya mendukung PNI."[100] Mewarisi konstituensi abangan sekaligus bermaksud untuk mendominasi konstituensi santri, rezim Orde Baru menjalankan proses-proses yang, pada akhirnya, akan membuat politik aliran sebagai masa lalu di Jawa.

Di level perpolitikan nasional, NU telah menjadi pihak yang kurang berkenan di hati di penguasa Orde Baru sejak tahun-tahun awalnya. Pengarang dari kajian yang otoritatif mengenai relasi politik NU dengan Orde Baru, Andrée Feillard, menulis tentang jauh dan canggungnya hubungan antara NU dan rezim tersebut pada periode ini.[101] Pada 1971, untuk kali yang pertama sejak 1953, NU kehilangan pos Menteri Agama, ketika pemerintah menunjuk Prof. Mukti Ali, yang pernah belajar di McGill University di bawah bimbingan cendekiawan terkemuka, Wilfred Cantwell Smith, menduduki posisi tersebut. Mukti Allah nantinya akan menjadi tokoh yang krusial di dalam memodernisasi pendidikan Islam di Indonesia,[102] tetapi ketika pertama kali me-

---

[100]K.E. Ward, *The 1971 election in Indonesia: an East Java case study* ([Clayton, Vic:] Monash University Centre of Southeast Asian Studies Papers on Southeast Asia no. 2, 1974), hlm. 172.

[101]Feillard, *Islam et armée*, hlm. 119, dst.

[102]Untuk biografi Mukti Ali, silakan lihat Azyumardi Azra dan Saiful Umam, *Menteri-menteri Agama RI*, hlm. 271-319. Mukti Ali lahir di Cepu, Jawa Tengah,

ngunjungi Jawa Timur pada 1971, para kiai tidak tahu pasti harus bersikap bagaimana terhadapnya dan khawatir bahwa program-program rezim Orde Baru akan merongrong pengaruh mereka atas masyarakat pedesaan.[103]

Di level lokal, pengaruh awal dari proyek besar Orde Baru untuk mendepolitisasi dan mendemobilisasi masyarakat pedesaan mulai kelihatan. Penekanan Orde Baru adalah pada masalah pembangunan ekonomi dan keamanan, bukan pada mobilisasi massa. Kenyamanan secara ekonomis yang meninabobokan, serta alergi pada masalah-masalah politik, menjadi tujuannya, dan setiap orang yang menyaksikan betapa membosankannya berbagai diskusi mengenai pembangunan di televisi di Indonesia pada tahun-tahun tersebut akan merasa yakin bahwa tujuan ini telah tercapai. Di dalam situasi ini, Hermawan Sulistya melaporkan bahwa di wilayah Jombang-Kediri, pesantren mulai kehilangan pengaruh mereka.[104] Ward mencatat ambivalensi sikap dan pandangan NU terhadap pemerintah, yang memadukan "suatu keyakinan bahwa ia masih terus memperjuangkan berdirinya sebuah negara Islam dengan apa yang pihak lain pandang sebagai oportunisme karena berusaha bekerja sama dengan rezim Orde Baru."[105]

Sebelumnya, kita telah menyinggung peran tokoh-tokoh militer senior di dalam pendirian Pendidikan Tinggi Da'wah Islam (PTDI) di Surakarta semasa periode Demokrasi Terpimpin, yang kemudian dipindahkan ke Jakarta pada 1965. PTDI merupakan lembaga dakwah yang ingin membentuk cabang-cabangnya hingga ke level pedesaan.[106] Inisiatif-inisiatif lain dari

---

pada 1923, dan menjabat sebagai Menteri Agama dari 1971 sampai 1978. Dia meninggal dunia pada 2004.

[103]Ward, *1971 election*, hlm. 113.

[104]Sulistya, *Palu arit di ladang tebu*, hlm. 224–5.

[105]Ward, *1971 election,* hlm. 95.

[106]Boland, *Struggle of Islam*, hlm. 194–5.

rezim Soeharto menyusul pada tahun-tahun pertama Orde Baru. Kiai Haji Anwar Iskandar (Gus War) dari pesantren Jamsaren di Kediri berbicara tentang pendidikan agama yang mendapat sokongan dari pemerintah di wilayah-wilayah bekas PKI setelah 1966. Baik kiai maupun pendeta dikirim oleh pemerintah untuk memperkenalkan agama kepada masyarakat setempat, demikian kenangnya.[107]

Rencana Pembangunan Lima Tahun (Repelita) mengalokasikan dana untuk pembangunan masjid, yang jumlahnya terus bertambah besar dalam Repelita-Repelita selanjutnya. Dana dari pemerintah ini menyumbang bagi ekspansi besar-besaran dalam jumlah masjid dan tempat-tempat ibadah lain, meskipun, tentu saja, terdapat pula sumbangan dari para dermawan.[108] Di Jawa Timur, jumlah masjid yang terus bertambah dapat dilihat di Tabel 12. Juga dapat dilihat di sana bahwa kepadatan masjid yang tersedia—yang diukur dengan jumlah rata-rata orang per masjid yang tersedia—meningkat. Pada awal dasawarsa 1970-an, rata-rata terdapat satu masjid untuk setiap 1.639 orang (dari segala lapisan usia) di Jawa Timur, tetapi pada 1990, rata-rata tersebut meningkat menjadi satu masjid untuk setiap 1.267 orang, merepresentasikan sebesar hampir seperempat di dalam rata-rata ketersediaan masjid per kapita. Di Jawa Tengah, jumlah masjid bertambah dari 15.685 buah pada 1980 menjadi 28.748 pada 1992, sebuah peningkatan sebesar 83,3 persen selama periode tersebut. Ini merepresentasikan peningkatan dalam tingkat kepadatan dari satu masjid untuk setiap 1.618 orang di Jawa Tengah pada 1980 menjadi satu masjid untuk sekitar setiap 1.000 umat Islam pada awal 1990-an.[109]

---

[107]Wawancara Kiai Haji Anwar Iskandar (Gus War), pesantren Jamsaren, Kediri, 28 Agustus 2003.

[108]Bahtiar Effendy, *Islam and the state in Indonesia* (Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2003), hlm. 168.

[109]Sumber-sumber untuk data ini sama dengan catatan di bawah. Saya tidak dapat menemukan data untuk penduduk Jawa Tengah pada 1992. Jika orang

Tabel 12 Jumlah masjid di Jawa Timur dan tingkat kepadatan masjid, 1973-90[110]

Tahun	Jumlah masjid	% peningkatan dari 1973	Kepadatan masjid (rata-rata penduduk/masjid)
1973	15.574		1639 (berdasar pop. 1971)
1979	17.750	14,0	1644 (berdasar pop. 1980)
1984	20.648	32,6	1503 (berdasar pop. 1985)
			1267
1990	25.655	64,7	

Angka-angka ini mencerminkan meningkatnya kadar "kesalehan" di dalam masyarakat secara umum—atau pendalaman Islamisasi, yang menjadi topik sentral dari buku ini—tetapi penting untuk ditekankan bahwa pada masa-masa awal Orde Baru, peningkatan ini muncul karena persaingan antara pemerintah dan pihak-pihak swasta religius untuk membangun ulang serta mengontrol spiritualitas masyarakat Jawa. Kedua pihak yang bersaing ini mampu meningkatkan kadar "kesalehan Islami" masyarakat. Pada 1982, Soeharto mendirikan Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila, yang menghimpun dana dari para pegawai negeri. Hingga 1991, yayasan ini telah mendanai pembangunan 449 buah masjid serta mengirim ribuan guru agama Islam ke luar Jawa di mana kaum transmigran (kebanyakan berasal dari Pulau Jawa) berada. Pada 1991, rezim Orde Baru juga membantu di dalam pendirian bank syariah pertama di Indonesia, Bank Muamalat Indonesia.[111] Boland, yang peneliti-

menggunakan data untuk tahun 1990, kepadatannya adalah 1/992; untuk tahun 1995, kepadatannya, sementara itu, adalah 1/1031.

[110]Data tentang jumlah masjid diambil dari Hefner, *Civil Islam*, hlm. 121. Data mengenai jumlah penduduk diperoleh dari Graeme J. Hugo, dkk., *The demographic dimension in Indonesian development* (Singapura, dll.: Oxford University Press, 1987), hlm. 42; dan Statistics Indonesia Table 1.1.1. Jumlah Penduduk menurut Provinsi, yang tersedia di http://www.datastatistik-indonesia.com/component/option,com_tabel/kat,1/Itemid,165. Para pembaca akan memerhatikan bahwa tahun untuk jumlah penduduk dan jumlah masjid kadang sedikit berbeda, tetapi semuanya itu cukup akurat untuk tujuan kita di sini.

[111]Effendy, *Islam and the state*, hlm. 168–9.

annya di Indonesia meliputi kurun waktu hingga 1969, melukiskan dorongan pemerintah terhadap berbagai aktivitas keagamaan melalui Kementerian Agama sebagai "bukan hanya kontrol sosial di dalam komunitas kampung atau desa Muslim, tetapi juga sesuatu seperti '*dirigisme* religius' oleh pemerintah."[112]

Namun demikian, kita tidak seharusnya membayangkan bahwa masyarakat Jawa yang tinggal di pedesaan sebagai pihak yang tidak memiliki agensi di dalam proses Islamisasi ini, bahwa mereka adalah objek pasif dari agenda pengislaman yang dijalankan oleh pemerintah dan pihak-pihak lain. Tidak perlu diragukan bahwa bagi banyak warga pedesaan, Islamisasi menarik karena menawarkan kepastian dan penghiburan yang sangat diperlukan setelah masa-masa yang traumatis. Politik aliran dan politisasi serta polarisasi masyarakat pedesaan yang dibawa serta oleh politik aliran itu telah menyeret mereka kepada kekerasan yang mengerikan. Bahkan bila ada desa-desa serta keluarga-keluarga yang tidak terimbas secara langsung oleh konflik tersebut, masyarakat akan tetap mengetahui peristiwa yang mengerikan yang terjadi di sekitar mereka. Di atas, kita telah membahas tentang Kristenisasi dan peralihan keyakinan keluar dari Islam, sebuah fenomena yang signifikan di periode awal Orde Baru. Tetapi, mayoritas terbesar orang Jawa tetap bertahan menjadi Muslim dan bertindak di dalam kerangka pikir Islam. Bagi kalangan mayoritas tersebut, Islamisasi yang lebih dalam menawarkan templat untuk menentukan parameter harmoni desa yang baru—harmoni yang disetujui oleh otoritas supra-desa, baik pemerintahan maupun religius, dan terkait dengan modernitas serta pembangunan. Demikianlah, kiranya kita bisa dengan aman mengasumsikan bahwa ketika proses Islamisasi yang lebih dalam didorong-dorong oleh berbagai organisasi keagamaan demi agenda "kesalehan" mereka dan oleh pemerintah yang berke-

[112]Boland, *Struggle of Islam*, hlm. 189.

pentingan dengan agenda kontrol sosial, banyak warga pedesaan yang dengan sukarela memeluknya demi terwujudnya harmoni desa.

Inisiatif pemerintah di dalam pendidikan sangat menentukan, terutama ketika pendapatan negara yang melambung pada dasawarsa 1970-an—hasil dari naiknya harga minyak dunia—meningkatkan kemampuan pemerintah dalam menyediakan pendidikan umum. Lebih dari 100.000 sekolah dibangun di seluruh pelosok Indonesia, khususnya di wilayah-wilayah pedesaan, dan lebih dari 500.000 guru tambahan direkrut. Hingga 1980, 71,3 persen dari anak dari kelompok usia 5-12 tahun di Jawa Tengah mengenyam bangku sekolah, sementara di Yogyakarta persentasenya 78 persen dan di Jawa Timur 72,1 persen.[113] Hal ini mendorong meningkat pesatnya angka melek huruf di Indonesia, yang mencapai 89,9 persen untuk kaum laki-laki di atas usia sepuluh tahun dan 78,7 persen untuk kaum perempuan di kelompok usia yang sama dalam sensus 1990. Seiring dengan peningkatan di dalam pendidikan dan angka melek huruf ini meningkat pulalah kemahiran berbahasa Indonesia di kalangan masyarakat. Pada sensus 1971, orang yang melek huruf dalam bahasa Indonesia masih merupakan minoritas, tetapi penyebaran pendidikan dan media komunikasi massa mengubah situasi tersebut. Sensus 1980 melaporkan bahwa mayoritas terbesar—dari 95 sampai 98 persen—masyarakat di wilayah-wilayah Jawa Tengah, Jawa Timur dan Yogyakarta berbicara bahasa Jawa di rumah. Tetapi, di Jawa Tengah sekitar 50,6 persen menyatakan juga dapat berbicara bahasa Indonesia. Di Yogyakarta dan Jawa Timur, persentasenya berturut-turut adalah 55,4 dan 48,5 persen.[114] Penyebaran bahasa Indonesia bukanlah tanpa efek negatif. Banyak orang Jawa dari generasi yang lebih tua mulai mengeluh bahwa

[113]Hugo, dll., *Demographic dimension*, hlm. 67.

[114]Ibid., hlm. 104.

anak-anak muda kini tidak mampu lagi memahami tingkat-tingkat hierarki yang subtil (dan memang tidak gampang) di dalam bahasa Jawa, dan juga adat-istiadat serta etika sopan-santun dari masa lalu.[115] Kemahiran di dalam menulis dan membaca dengan huruf Jawa sudah sangat sulit didapati pada kaum muda sejak 1960-an.

Mulai 1967, di sekolah-sekolah negeri, dua atau tiga jam pelajaran wajib dialokasikan untuk pendidikan agama. Yang dimaksud dengan pendidikan agama di sini, tentu saja, adalah bentuk-bentuk ortodoks dari agama yang diakui oleh pemerintah. Konsekuensinya, keyakinan-keyakinan yang tidak ortodoks seperti kebatinan—yang, seperti sudah kita bahas, didefinisikan sebagai "kepercayaan" dan bukan "agama"—mulai kehilangan pengaruhnya atas kehidupan kaum muda Indonesia. Agama ortodoks, karenanya, diasosiasikan dengan pendidikan modern, melek huruf, modernitas, dan segala bentuk lain dari obsesi pemerintah terhadap "pembangunan". Madrasah-madrasah yang sebelumnya dijalankan oleh kalangan Islam Modernis juga dimasukkan ke dalam sistem pendidikan nasional yang lebih luas. Pada 1975, pemerintah mengeluarkan peraturan yang menyatakan bahwa 70 persen dari kurikulum di madrasah harus merupakan mata pelajaran "sekuler" standar seperti di sekolah negeri dan hanya 30 persen sisanya boleh digunakan untuk pendidikan keagamaan. Ini berarti bahwa para siswa dapat pindah dari sistem pendidikan madrasah ke sistem pendidikan negeri dan bahwa ijazah madrasah setara dengan ijazah sekolah negeri.[116]

Di tengah-tengah revolusi pendidikan ini, pesantren yang dikelola oleh kalangan Islam Tradisionalis kehilangan peran sentral yang pernah mereka miliki atas pendidikan masyarakat pedesaan. Pada 1977, di Jawa Tengah dan Jawa Timur, 355.870 siswa

[115]Lihat Guinness, *Kampung, Islam and state*, hlm. 127.

[116]Azyumardi Azra dan Saiful Umam, *Menteri-menteri Agama RI*, hlm. 313–4.

dilaporkan menimba ilmu di pesantren Tradisionalis.[117] Di sekolah umum, terdapat 5.691.827 siswa—16 kali lebih banyak. Jumlah siswa yang belajar di madrasah modern juga jauh lebih banyak: 1.394.990. Jika kita menghitung jumlah seluruh siswa yang belajar di semua sekolah religius (baik pesantren yang dibina oleh kalangan Tradisionalis maupun madrasah yang dikelola oleh kaum Modernis), yang akan kita peroleh adalah 1.750.860 siswa. Sekolah-sekolah negeri masih memiliki jumlah siswa lebih dari tiga kali lipat dari itu.[118] Sebagaimana Siegel amati di Surakarta pada akhir dasawarsa 1970-an, "Ahli waris yang sebenarnya dari sekolah agama adalah sekolah-sekolah umum; di sanalah, kaum muda saat ini mendapatkan pendidikan moral mereka."[119] Setelah NU kehilangan kendali atas Kementerian Agama pada 1971, pada waktu kemudian di dasawarsa yang sama pemerintah mengancam akan memangkas subsidi yang diberikan kepada pesantren apabila pengelolanya memutuskan untuk hanya mengajarkan mata pelajaran-mata pelajaran agama. Maka, sekolah-sekolah Tradisionalis pun mulai memperkenalkan kurikulum negeri, dan, dengan demikian, tetap mendapatkan subsidi pemerintah.[120] Ini merupakan sebuah langkah yang signifikan dalam upaya memodernisasi pesantren serta meningkatkan kecakapan intelektual dan kualifikasi formal dari lulusan-lulusan mereka. Pada akhir dasawarsa 1970-an dan awal 1980-an, Tradisionalisme tampak sedikit lebih maju daripada sebelumnya; malahan, beberapa pengamat mulai berpikir bahwa kaum Tradisio-

---

[117]Mengingat bahwa pada 1893 dilaporkan ada sekitar 272.000 anak belajar di sekolah-sekolah agama di Jawa dan Madura (Ricklefs, *Polarising Javanese society*, hlm. 70), jumlah dari tahun 1977 tersebut menunjukkan bahwa tingkat pertumbuhan siswa yang belajar di pesantren bahkan tidak bisa mengimbangi pertumbuhan penduduk yang terjadi selama delapan dasawarsa sebelumnya.

[118]Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi pesantren*, hlm. 43. Beberapa murid yang belajar di sekolah negeri juga mengikuti pesantren, sehingga ada kemungkinan penghitungan ganda di dalam angka-angka ini.

[119]Siegel, *Solo in the New Order*, hlm. 139.

[120]Abdul Kadir, "Traditional Islamic society and the state," hlm. 106.

nalis lebih progresif daripada kalangan Modernis, yang bila dibandingkan kelihatan "tidak padu, secara politik penakut, dan terlalu sibuk dengan debat legalistik."[121]

Karena ekspansi sekolah-sekolah negeri, pesantren Tradisionalis tidak lagi menjadi satu-satunya tempat, atau bahkan tempat yang utama, di mana kaum muda pedesaan belajar mengenai Islam. Kurikulum agama Islam yang disetujui oleh pemerintah juga tidak terlalu simpatik pada gagasan-gagasan Tradisionalis, seperti anggapan bahwa para kiai memiliki kekuatan supernatural. Di sisi lain, kaum Modernis sudah memiliki jaringan ekstensif sekolah modern dalam hal gaya pembelajaran maupun kurikulum, selalu bekerja sama dengan pemerintah, dan, karena alasan tersebut, tidak begitu bertentangan dengan revolusi pendidikan yang digagas rezim Orde Baru. Kaum Tradisionalis juga mengalami penurunan dalam hal *wakaf* tanah yang mereka terima dari umat, yang begitu penting bagi pertumbuhan dan kesehatan finansial pesantren. Selama 1966-79, luas tanah yang disumbangkan sebagai wakaf di Jawa Timur terus mengalami penurunan. Sementara selama kurun waktu 1961-5 tujuh puluh satu hektar tanah wakaf terdaftar di Jawa Timur, angka itu turun menjadi di bawah 20 hektar selama periode 1976-9. Pertumbuhan jumlah penduduk berarti lebih banyak lahan dibutuhkan untuk pertanian dan perumahan, dan nilai tanah juga meningkat. Umat Muslim yang saleh, karenanya, lebih memilih untuk menjual tanahnya kepada pihak yang memberikan penawaran tertinggi dan kemudian memberikan sumbangan dalam bentuk tunai.[122]

Beberapa program Islamisasi yang disponsori oleh pemerintah di tingkat akar-rumput memang menawarkan peran tertentu kepada para kiai, tetapi kesempatan semacam itu tidaklah banyak. Pada 1971, pemerintah pusat di Jakarta meluncurkan

---

[121]McVey, "Faith as the outsider," hlm. 210.

[122]Djatnika, "Biens de mainmorte," hlm. 156, 160–3.

Proyek Pembinaan Mental Agama (P2A) yang diharapkan bisa mencapai hingga tingkat desa. P2A bertujuan meningkatkan kadar religiositas umat Islam secara umum. Baik tokoh-tokoh Muhammadiyah maupun NU diajak bergabung untuk membantu. Di Jawa Timur, para kiai ternama diundang oleh panitia P2A tingkat desa untuk ambil bagian. Djatnika bahkan memandang peristiwa yang terjadi pada 1971 ini sebagai sebuah "*petite renaissance*" dari Islam, terlepas dari menurunnya sumbangan berupa wakaf seperti disinggung sebelumnya.[123] Tetapi, inisiatif-inisiatif rezim Orde Baru yang lain secara tegas bersaing dengan kepentingan kaum Tradisionalis.

Majlis Dakwah Islamiyah (MDI) dibentuk oleh rezim Soeharto pada awal dasawarsa 1970-an sebagai sebuah organisasi pemuda yang diharapkan dapat mempromosikan Islamisasi yang lebih dalam di level desa. Bagi NU, organisasi ini merupakan ancaman bagi kedudukan para kiai. MDI berafiliasi dengan Golkar dan berkampanye untuk pihak pemerintah sembari terus mendorong proses Islamisasi. GUPPI (Gabungan Usaha Pembinaan Pendidikan Islam, awalnya dibentuk pada 1950) secara tidak resmi mendapatkan restu dan dukungan pemerintah, yang memastikan bahwa ulama-ulama yang tepercayalah yang menjadi pemimpinnya. NU memandang organisasi ini sebagai pesaing langsung terhadap pesantren. Pada awal periode Orde Baru, GUPPI juga berafiliasi dengan Golkar.[124]

Beberapa inovasi pemerintah di bidang pendidikan yang paling dramatis terjadi di level pendidikan tinggi, terutama yang dimulai selama era Mukti Ali menjabat sebagai Menteri Agama. Orde Baru mewariskan sebuah sistem institusi pendidikan Islam

---

[123]Ibid., hlm. 254–5.

[124]Abdul Kadir, "Traditional Islamic society and the state," hlm. 183–4; Andrée Feillard dan Rémy Madinier, *La fin de l'innocence? L'Islam Indonésien face à la tentation radicale de 1967 à nos jours* (Paris: Les Indes Savants & IRASEC, 2006), hlm. 38-9. Lihat juga Mudjahirin Thohir, *Orang Islam Jawa pesisiran*, hlm. 217.

setingkat universitas yang disebut IAIN (Institut Agama Islam Negeri). Mukti Ali sendiri pernah menjadi seorang pengajar di IAIN di Yogyakarta di mana dia memperkenalkan mata kuliah yang revolusioner bernama perbandingan agama. Namun demikian, sebagian besar IAIN yang ada memiliki standar yang rendah, sehingga pemerintah terpaksa mengambil langkah tegas. Dari 112 IAIN, pada 1975 semuanya kecuali 13 ditutup. IAIN yang tersisa kemudian diperbaiki dan ditingkatkan kualitasnya agar menjadi institusi pendidikan tinggi yang serius. Di bawah bimbingan Mukti Ali, Menteri-Menteri Agama selanjutnya, dan beberapa pemimpin IAIN yang berkualitas, sistem ini terus dikembangkan sehingga menghasilkan kekuatan intelektual Islam yang hebat dan kemudian melahirkan apa yang dinamakan sebagai kaum Islam yang "tercerahkan" atau "liberal".[125] Menjelang awal abad ke-21, di Indonesia terdapat 14 IAIN dan 38 STAIN (Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri). Yang disebut terakhir ini biasanya punya status yang lebih rendah daripada IAIN. Institusi-institusi IAIN yang paling ternama memainkan peran edukatif dan intelektual yang tidak kecil di kancah kehidupan nasional, dan beberapa—seperti IAIN di Yogyakarta dan Jakarta, kemudian juga di kota-kota lain—berubah menjadi lembaga pendidikan dengan status universitas penuh bernama UIN (Universitas Islam Negeri) sejak tahun 2002.

Seiring perkembangan sistem di IAIN selama periode Orde Baru, banyak dari staf akademiknya yang kemudian dikirim untuk melanjutkan studi mereka di universitas-universitas di Barat, khususnya di Belanda, Kanada, Amerika Serikat dan Australia.[126] Di sana, mereka mempelajari disiplin ilmu sosial

---

[125]Azyumardi Azra dan Saiful Umam, *Menteri-menteri Agama RI*, hlm. 285-319. "Tercerahkan" dan "liberal" merupakan istilah yang digunakan di dalam Luthfi Assyaukanie, *Islam and the secular state in Indonesia* (Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2009), hlm. 143–6.

[126]Hal ini, secara khusus, banyak terjadi selama masa Munawir Syadzali menjabat sebagai Menteri Agama (1983–93); Munawir Syadzali sendiri memperoleh

modern dan humaniora sebagai tambahan bagi ilmu keislaman yang sudah mereka kuasai. Tesis-tesis pascasarjana mereka memberikan sumbangan yang besar bagi kajian tentang Islam, dengan rujukan kepada Indonesia (tentu saja). Sebagian besar kalangan akademisi muda ini memiliki latar belakang Tradisionalis. IAIN, dengan demikian, juga berfungsi sebagai tangga mobilitas sosial yang efektif bagi para pemuda dan pemudi, khususnya yang berlatar belakang pendidikan menengah di pesantren, yang ingin menjadi bagian dari kalangan intelektual nasional.[127]

Namun demikian, kita tidak boleh kemudian berpikir bahwa segala sesuatu yang rezim Orde Baru lakukan di dunia pendidikan tinggi memberikan hasil yang diinginkan, seperti terkontrolnya Islam atau tercapainya tujuan-tujuan yang lebih umum dari rezim tersebut. Pada akhir dasawarsa 1970-an, pemerintah dibuat khawatir dengan potensi yang terkandung di dalam aktivisme mahasiswa yang dapat mengganggu stabilitas. Kekhawatiran ini muncul sebagai respons terhadap kritik yang dilontarkan mahasiswa terkait korupsi dan sikap opresif Orde Baru yang, pada waktu itu, sedang memasuki dasawarsa kedua sebagai penguasa Indonesia. Kalangan aktivis mahasiswa dan pemerintah Soeharto pasti telah menyaksikan bagaimana gerakan rakyat yang dipimpin oleh mahasiswa mampu menggulingkan pemerintahan Thailand di bawah Thanom Kittikachorn pada bulan Oktober 1973—tentu saja para aktivis mahasiswa Indonesia mendapat inspirasi dari peristiwa ini sementara rezim Soeharto menjadi lebih khawatir dan waspada. Mahasiswa adalah golongan yang dominan dalam protes menentang undang-undang perkawinan

---

gelar MA-nya dari Georgetown dan pernah berkarier di dunia diplomasi luar negeri; untuk biografinya, silakan lihat Azyumardi Azra dan Saiful Umam, *Menteri-menteri Agama RI*, hlm. 369–412.

[127]Lebih lanjut, silakan lihat esai di dalam Fuad Jabali dan Jamhari (peny.), *IAIN dan modernisasi Islam di Indonesia* (Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2002).

yang diusulkan pada 1973, dan bahkan mereka sempat menduduki gedung DPR pada September.

Protes-protes di Jakarta memuncak dalam peristiwa yang dikenal sebagai kerusuhan Malari[128] pada Januari 1974, ketika kunjungan kenegaraan dari Perdana Menteri Jepang, Tanaka Kakuei, mengakibatkan terjadinya kekerasan massal paling buruk di Jakarta sejak kejatuhan Sukarno. Kalangan aktivis mahasiswa dan kaum muda kota yang miskin menggabungkan kekuatan mereka untuk mengutuk apa yang mereka anggap sebagai persekongkolan jahat antara pemerintah Indonesia dan Jepang untuk menjarah sumber daya Indonesia. Dilaporkan bahwa sekitar 20.000 demonstran sempat mengepung tempat menginap Tanaka dan 5.000 yang lain berunjuk rasa di istana kepresidenan. Aparat keamanan pemerintah baru turun-tangan pada hari kedua, dan kemudian memukul mundur para demonstran. Sebelas orang meninggal dunia, sekitar 200 lainnya terluka parah, 8.000 mobil dan 100 bangunan dibakar, toko-toko yang menjual berbagai barang produksi Jepang dijarah dan 770 orang ditangkap, beberapa di antaranya ditahan selama lebih dari dua tahun. Tiga aktivis mahasiswa dijebloskan ke dalam penjara. Kali ini, alih-alih mempersalahkan kaum Komunis bawah tanah sebagai pihak yang bertanggung-jawab terhadap kekerasan yang merebak, rezim Soeharto mengambinghitamkan para mantan aktivis Masyumi dan Partai Sosialis, dan, dengan begitu, menghidupkan lagi citra Islam politik sebagai ancaman bagi bangsa. Dalam pemilihan umum nasional yang digelar pada 1977, Golkar masih keluar sebagai pemenang dengan 62,8 persen suara, tetapi fusi atau gabungan baru dari partai-partai Islam di dalam PPP (Partai Persatuan Pembangunan, yang akan didiskusikan di bawah)—yang mencakup NU di dalamnya dan, dengan cara demikian, menarik konstituensi NU yang relatif bisa diandal-

[128]*Malari* adalah kependekan dari *Malapetaka Januari.*

kan—meraih 29,3 persen suara, merefleksikan potensi Islam yang terorganisasi untuk menantang supremasi rezim. Demikianlah, pemerintahan Soeharto melihat potensi organisasi-organisasi Islam dan aktivis mahasiswa untuk mengganggu stabilitasnya. Demonstrasi mahasiswa berikutnya terjadi di beberapa kampus pada 1977–8.

Pemerintah memutuskan bahwa ia mesti bisa menunjukkan taringnya di depan para mahasiswa—yang terinspirasi, seperti sering terjadi, oleh prinsip moral dan prinsip-prinsip lain yang kurang disukai oleh pemerintah. Ini berarti pertama-tama menghentikan dewan atau badan mahasiswa yang didominasi oleh kalangan aktivis di beberapa universitas besar. Cara ini sering kali disebut sebagai "normalisasi kampus", tetapi konsekuensinya hampir tak pernah seperti yang diharapkan pemerintah. Pasukan pengamanan pemerintah merangsek ke kampus-kampus yang dinilai bermasalah—yang paling terkenal di antaranya adalah Universitas Gadjah Mada di Yogyakarta—dan menangkap puluhan mahasiswa serta staf akademik. Kemudian badan mahasiswa yang ada diganti dengan badan-badan baru yang dikontrol oleh administrator universitas. Namun demikian, efek dari cara ini adalah terjadinya relokasi aktivisme mahasiswa ke bawah tanah dan ke area di universitas di mana rezim Orde Baru enggan untuk masuk dengan kekerasan—masjid. Di Gadjah Mada, sebagai contoh, masjid Salahuddin menjadi pusat aktivitas keagamaan sekaligus diskusi politik mahasiswa. Masjid-masjid kampus—di antaranya adalah masjid Salman di Institut Teknologi Bandung (ITB) juga layak disebutkan di sini—menelorkan berbagai kelompok kajian bergaya al-Ikhwan al-Muslimun di Mesir (Persaudaraan Muslimin)yang mendiskusikan masalah-masalah keagamaan dan juga beberapa kelompok Dakwahis dan Islamis,

yang beberapa di antaranya kemudian melakukan tindakan ekstrem.[129]

Orde Baru membentuk institusi-institusi lain pula untuk mengontrol serta mengarahkan Islam. Salah satunya yang paling penting adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI), yang didirikan pada 1975. Pada waktu itu, lembaga ini dimaksudkan sebagai sebuah wahana bagi pemerintah untuk mengarahkan Islam dan, di beberapa kalangan Islam, ia distigmatisasi karena alasan ini. Baru setelah kejatuhan Soeharto, MUI menjadi wadah yang memperjuangkan kepentingan Islam—terutama dari kelompok-kelompok yang paling konservatif, Islamis dan Dakwahis—di hadapan pemerintah. Walaupun pada awalnya mengkritik gagasan untuk membentuk majelis seperti ini, Hamka menerima ketika diangkat menjadi ketuanya yang pertama, tetapi kemudian mengundurkan diri pada 1981 sebagai protes terhadap kurang independennya MUI di depan pemerintah.[130]

Berbagai inisiatif pemerintah untuk mempromosikan apa yang dipandangnya sebagai bentuk-bentuk Islam yang dapat diterima di tingkat akar-rumput tidak hanya mendapat persaingan dari NU, tetapi juga dari Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia (DDII) yang baru dibentuk. DDII didirikan pada Mei

[129]Lihat Guinness, *Kampung, Islam and the state*, hlm. 128-9; Nancy J. Smith-Hefner, "Javanese women and the veil in post-Soeharto Indonesia," *Journal of Asian Studies* vol. 66, no. 2 (Mei 2007), hlm. 396; Porter, *Managing politics and Islam*, hlm. 58. Guinness menunjukkan bahwa terdapat perkembangan serupa di kalangan umat Kristen pada kurun waktu ini.

[130]Lihat Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah studi tentang pemikiran hukum Islam di Indonesia, 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 56, dst. Isu terdepan yang mendorong pengunduran diri Hamka adalah pandangannya bahwa merupakan hal yang haram bagi kaum Muslim untuk bergabung di dalam perayaan Natal, sebuah praktik yang lazim di Indonesia pada waktu itu. Pemerintah, sementara itu, merestui perayaan bersama semacam itu sebagai sarana untuk mewujudkan harmoni antaragama. Diskusi-diskusi MUI dapat ditemukan di berbagai sumber. Lihat, misalnya, Noorhaidi Hasan, "*Reformasi,* religious diversity and Islamic radicalism after Soeharto," *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities* vol. 1 (2008), hlm. 26 (http://www.kitlv-journals.nl/index.php/jissh/index); Porter, *Managing politics and Islam*, hlm. 78-9.

1967, oleh Natsir, yang sering kali diingat dalam kaitannya dengan pernyataan yang pernah dia buat: "Sebelumnya, kita menjalankan dakwah melalui politik; sekarang, kita mengejar politik melalui dakwah."[131] Dia sebelumnya diasingkan dari segala bentuk aktivitas politik, tetapi rezim Orde Baru kemudian membiarkannya menciptakan lembaga dakwah yang sangat penting ini. Mengapa pemerintah melakukan hal ini tetap tidak jelas sampai sekarang. Natsir adalah seorang yang memiliki wawasan luas tetapi tertarik pada versi Islam yang lebih puritan dari masa mudanya, ketika dia menjadi tokoh yang penting di dalam Persatuan Islam. Pada dasawarsa 1950-an, untuk pertama kalinya Natsir menghadiri konferensi Islam internasional yang diadakan di Damaskus dan di sana dia bertemu dengan tokoh-tokoh Muslim yang terkenal seperti pemikir Islam asal Pakistan, Sayyid Abu 'l-a'la Mawdudi, dan cendekiawan India, Syed Abu Hasan an-Nadwi.[132] Natsir menjalin hubungan yang erat dengan para pemimpin Arab Saudi dan, karena kedekatan tersebut, menjadi salah seorang anggota pendiri sekaligus wakil presiden Rabitat al-'Alam al-Islami (Liga Dunia Muslim), yang didirikan pada 1962 dan disponsori oleh pemerintah Saudi. Organisasi ini didanai oleh kerajaan Arab Saudi dengan pendapatannya yang meningkat pesat menyusul kenaikan harga minyak dunia pada dasawarsa 1970-an; Rabitat, karenanya, menjadi kendaraan terpenting untuk menyebarluaskan pemikiran Wahhabi di dunia Islam.[133] DDII

[131]R. Michael Feener, *Muslim legal thought in Modern Indonesia* (Cambridge, dll.: Cambridge University Press, 2007), hlm. 103.

[132]Wawancara dengan Dr. Mohammad Natsir, Jakarta, 14 Agustus 1977.

[133]Ketika saya bertanya kepada Mohammad Roem pada 1977 bilakah kenaikan harga minyak di Timur Tengah turut mendorong dinamika aktivisme Islam di Indonesia, dia menjawab, "Oh, tentu saja, tentu saja. Setidak-tidaknya, hal tersebut menjadi titik awalnya. Tetapi, saya rasa aktivisme Islam di Indonesia meningkat karena kita tidak tahu betapa kayanya mereka" (wawancara, 3 Agustus 1977). Mengenai pendirian Rabitat, silakan lihat juga Gilles Kepel, *Jihad: The trail of political Islam* (terjemahan bahasa Inggris oleh Anthony F. Roberts. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002), hlm. 52, 72.

menjadi perpanjangan tangan Rabitat di Indonesia. DDII memberi pelatihan kepada para pengkhotbah, membantu pembangunan masjid, mendistribusikan mushaf Quran secara gratis, mensponsori dan menyebarluaskan terjemahan karya-karya Wahhabi dan tulisan para pemikir lain, termasuk Mawdudi[134] dan pemikir al-Ikhwan al-Muslimun dari Mesir, Sayyid Qutb. DDII memiliki pengaruh yang cukup besar di kalangan mahasiswa di universitas-universitas negeri, di mana organisasi ini mempromosikan dibentuknya berbagai kelompok kajian agama dengan meniru gaya Ikhwani; tetapi, DDII tidak terlalu berhasil menembus IAIN. Di tahun-tahun yang akan datang, banyak dari kalangan Dakwahis dan Islamis yang paling puritan dan, malahan, ekstrem hampir bisa dipastikan memiliki hubungan dengan DDII di tahapan tertentu dari kehidupan mereka.[135]

Natsir dan DDII yang dipimpinnya dimotivasi oleh apa yang mereka yakini sebagai kebutuhan untuk memurnikan Islam dari pembusukan lokal serta untuk mempertahankan komunitas Islam dari apa yang dipandangnya sebagai ancaman Kristenisasi yang dahsyat. Natsir menentang dengan sangat keras tradisi-tradisi lokal, sebagaimana ditunjukkan di dalam komentarnya mengenai *slametan*—sebuah ritual yang sentral di dalam kehidupan abangan Jawa:

---

[134]Ahmad Syafii Maarif, yang kemudian dikenal sebagai seorang pemimpin Muhammadiyah yang progresif dan pluralis, menuliskan di dalam autobiografinya bagaimana pada masa mudanya, pada dasawarsa 1950-an hingga 1970-an, dia merupakan "salah satu seorang pendukung kuat gagasan Negara Islam Indonesia. Pemikiran tokoh-tokoh Masyumi plus Maududi adalah rujukan primerku."; Ahmad Syafii Maarif, *Titik-titik kisar di perjalananku: Otobiografi Ahmad Syafii Maarif* (Jogjakarta: Ombak dan Maarif Institute, 2006), hlm. 195.

[135]Untuk informasi lebih lanjut mengenai DDII, silakan lihat, *inter alia*, Assyaukanie, *Islam and the secular state*, hlm. 183; Martin van Bruinessen, "Traditionalist and Islamist pesantrens in contemporary Indonesia," di dalam Farish A. Noor, Yoginder Sikand dan Martin van Bruinessen (peny.), *The madrasa in Asia: Political activism and transnational linkages* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008), hlm. 230-1; Noorhaidi Hasan, "The Salafi madrasas of Indonesia," di dalam ibid., hlm. 250-1; Hefner, *Civil Islam*, hlm. 107, 109.

> Wayang dan gamelan tidak dilarang di dalam Islam. Tetapi, keduanya hanyalah alat untuk mendakwahkan Islam jika Anda ingin menggunakannya. Keduanya juga merupakan alat dakwah pada masa lampau. ... Tetapi, segala macam *slametan*, sebagai contoh: tradisi ini tidak ekonomis dan ketika Anda harus membangun negara secara ekonomis, Anda harus menyingkirkan seluruh omong-kosong ini. ... Masyarakat di pedesaan ... memiliki tradisi mereka. ... Kita tidak boleh membiarkan mereka terus hidup dalam takhayul ini. Sebagai misal, ketika seseorang meninggal dunia, tradisi mereka adalah bahwa keluarganya harus menyembelih seekor lembu atau sapi dan kemudian diadakan pesta [berupa *slametan*]. Mengapa [mereka] mengadakan pesta ketika seseorang meninggal dunia? Anda *kan* sedang berdukacita. ... Kini, apa saja seperti ini yang masuk ke dalam Islam dari segala masa haruslah kita murnikan.[136]

Antara pemikiran Natsir dan mereka yang sependapat dengannya di satu sisi dan para pengikut Embah Wali di Tugurejo dengan ritual menarinya di sisi lain, terdapat perbedaan religius, kultural, sosial dan pendidikan yang amat lebar, dan ini menjadi sumber pertentangan dan ketegangan yang pelik sementara proses Islamisasi terus berlangsung di Jawa.

Demikianlah, pada 1970-an terbangun pola persaingan yang jelas antara pemerintah di satu sisi serta individu-individu dan kelompok-kelompok religius non-pemerintah di sisi lain, masing-masing berjuang dan berusaha untuk menjalankan proses Islamisasi yang lebih dalam seturut versi yang mereka yakini sendiri di Jawa pada khususnya, dan di Indonesia pada umumnya. Tidak seperti pola yang dijumpai pada dasawarsa 1950-an dan awal 1960-an, tidak ada elemen di dalam persaingan ini yang mencoba untuk menentang Islamisasi, kecuali, tentu saja, gereja-gereja Kristen dan kalangan penganut kebatinan—keduanya

[136]Wawancara dengan Dr. Mohammad Natsir, Jakarta, 14 Agustus 1977.

menjadi sasaran sikap bermusuhan dari kalangan penganjur Islamisasi non-pemerintah. Di tingkat akar-rumput, dorongan untuk lebih peka dan lebih patuh pada ajaran Islam terlihat nyata. Dorongan untuk itu juga bisa didengar, sebab pengeras suara dari masjid yang menggemakan seruan untuk berdoa lima waktu kini menjadi bagian hidup yang standar di dalam masyarakat periode Orde Baru, yang didukung tidak hanya oleh bertambahnya jumlah masjid sebagaimana sudah kita singgung di atas tetapi juga oleh semakin tersedianya aliran listrik ke wilayah-wilayah perkotaan dan, meski jauh lebih lambat, juga ke berbagai daerah pedesaan.[137]

Kematian Politik Aliran dan Islamisasi dari Bawah

Kehancuran PKI jelas sangat penting dalam memfasilitasi kebangkitan proses Islamisasi, karena salah satu pilar utama politik aliran kini hilang. Pemerintah mengambil langkah krusial lebih lanjut ke arah ini menjelang pemilihan umum 1971. Pemilu-pemilu selama Orde Baru tidak pernah adil ataupun jujur, tetapi kompetisi politik secara umum, hingga kadar tertentu, diperbolehkan; demi mempertahankan legitimasinya sendiri, rezim Orde Baru perlu menjamin kemenangan mutlak Golkar. Keberhasilan Golkar di dalam pemilihan umum pertama di era Orde Baru pada 1971 bahkan melampaui ekspekstasi mereka

---

[137]Sampai akhir 1984, hanya 15 persen dari rumah tangga di Indonesia yang sudah bisa menikmati listrik, dan persentasenya bisa setinggi itu terutama karena suplai listrik yang lebih banyak ditujukan untuk wilayah-wilayah perkotaan, di mana di Jakarta persentasenya mencapai lebih dari 40 persen. Di pedesaan, nyaris tak sampai 10 persen rumah tangganya mendapat sambungan listrik dan, di tingkat nasional, hanya sekitar seperempat dari seluruh desa yang ada memperoleh suplai listrik secara efektif. Pemerintah merencanakan ekspansi besar-besaran di dalam repelita 1984-9. Lihat Mohan Munasinghe, "Rural electrification: International experience and policy in Indonesia," *Bulletin of Indonesian Economic Studies* vol. 24, no. 2 (Agustus 1988), hlm. 94.

sendiri, sebab ia meraup 62,8 persen suara nasional. PNI masih bertahan, tetapi masa keemasannya jelas sudah lewat; Golkar telah merebut banyak dari konstituensinya yang terdiri dari kalangan priayi birokrat serta kaum abangan. PNI hanya berhasil mendapatkan 6,9 persen suara di tingkat nasional. NU menjadi partai lama yang paling kuat, dengan meraih 18,7 persen suara secara nasional. Pola persebaran suara di Jawa Tengah dan Jawa Timur menegaskan dominasi Golkar, meskipun perolehan suara PNI di Jawa Tengah tetap signifikan dan NU bahkan lebih hebat, khususnya di daerah yang menjadi lumbung suaranya di Jawa Timur, di mana partai ini memperoleh 35,1 persen suara. Partai kaum Modernis, Parmusi, sementara itu, tidak mendapatkan suara dalam persentase yang signifikan.

Tabel 13 Persentase suara sah yang dimenangkan oleh partai-partai besar di Jawa Tengah dan Jawa Timur, 1971[138]

Kawasan	Golkar	PNI	NU	Parmusi	Lain-lain
Jawa Tengah	50,3	19,4	23,1	4,5	2,3
Jawa Timur	54,9	4,9	35,1	2,7	2,2

Pemerintah menggunakan hasil ini sebagai dasar untuk, pada akhirnya, mengeliminasi partai-partai lama sama sekali. Rezim Orde Baru Soeharto menetapkan bahwa semua partai politik—yang, tentu saja, tidak mencakup Golkar karena organisasi ini diklaim sebagai sebuah alternatif bagi partai, yang tidak sama dengan partai itu sendiri—akan difusi atau dilebur ke dalam dua koalisi partai terhitung mulai Januari 1973. Maka, lahirlah PPP (Partai Persatuan Pembangunan) yang berbasis Islam, yang mempersatukan NU dan Parmusi serta partai-partai kecil lain; untuk kali pertama sejak perpecahan yang pahit pada 1952, kaum Tradisionalis dan Modernis bergabung di dalam satu partai politik

[138]Masashi Nishihara, *Golkar and the Indonesian elections of 1971* (Ithaca, NY: Monograph Series no. 56, Modern Indonesia Project, Cornell University, 1972), hlm. [69].

yang sama. Penyatuan keduanya akan bertahan sedikit lebih lama tetapi akan menjadi semakin pelik seiring jalannya waktu. Di luar partai-partai Islam—dengan PNI sebagai unsur yang terpenting, tetapi juga meliputi partai-partai Katolik dan Protestan—terbangun sebuah koalisasi yang lalu membentuk PDI (Partai Demokrasi Indonesia). Kecuali selama masa kampanye, partai-partai ini tidak diizinkan memiliki organisasi di bawah tingkat kabupaten. Jadi, gagasan untuk menjadikan warga negara "massa mengambang" yang mengalami depolitisasi—gagasan yang pertama kali diperkenalkan oleh cendekiawan Islam, Nurcholish Madjid (yang mengenainya akan kita bahas di bawah)[139]—diadopsi menjadi kebijakan pemerintah. Kebijakan ini, sekali lagi, tidak berlaku untuk Golkar, yang boleh direpresentasikan hingga ke level masyarakat desa oleh para pejabat, birokrat, dan kalangan militer.

Kita harus menggarisbawahi betapa penting penghapusan partai-partai politik lama ini bagi proses Islamisasi masyarakat Jawa. Kalangan abangan yang tinggal di pedesaan umumnya tidak percaya dan menghindari institusi. Keharmonisan antarwarga adalah hal yang paling dijunjung tinggi di dalam masyarakat desa, dan karena alasan inilah *slametan* begitu penting, sebab ritual ini menyimbolkan, menghidupkan dan menegaskan solidaritas masyarakat pedesaan di waktu-waktu yang penting. Dari institusi-institusi desa—selain dari yang ditetapkan oleh otoritas supra-desa atas nama administrasi—nyaris tidak ada. Kecuali, untuk partai-partai yang mengandalkan konstituensi abangan. Pada periode pascakemerdekaan, dua yang paling terpenting adalah PKI dan PNI. Bab-bab sebelumnya dari buku ini dan kajian saya tentang periode 1830-1930 yang terangkum dalam buku *Polarising Javanese society*, telah memaparkan bagaimana keberadaan partai-partai politik ini dan persaingan mereka

---

[139]Ward, *1971 election*, hlm. 188-9.

dengan partai-partai berbasis santri telah secara politik memperjelas dan secara sosial mempertegas ketegangan antara abangan dan santri. Konflik yang terus memburuk ini pecah dalam peristiwa berdarah di Madiun serta memuncak di dalam pembantaian yang terjadi pada 1965-6, yang gaungnya masih terdengar jelas hingga beberapa dasawarsa setelahnya.

Kini, setelah PKI dibubarkan dan PNI dikandangkan ke dalam leburan partai politik yang tambun namun tanpa daya karena tidak memiliki cabang hingga ke pedesaan, tidak tersisa lagi institusi yang signifikan untuk membela dan mempromosikan gaya sosial, kultural, dan spiritual kaum abangan. De-institusionalisasi kehidupan abangan di pedesaan nyaris purna. Tentu saja, pihak santri juga mengalami kemunduran dalam hal institusi politik semasa Orde Baru. Tetapi, kalangan santri ini memiliki banyak institusi lain yang mempromosikan, menguatkan serta membela cara hidup mereka yang religius. Masjid dan tempat-tempat sembahyang lain, pesantren dan madrasah, universitas, klinik dan rumah sakit, panti asuhan, buku, majalah, khotbah, Muhammadiyah, NU, DDII, Persatuan Islam, sejumlah organisasi lain yang kita jumpai di buku ini, program-program pemerintah yang mempromosikan Islam—semuanya ini, secara institusional, memperkuat cara hidup santri di antara masyarakat Jawa. Kaum abangan tidak memiliki institusi atau hal-hal lain yang sebanding dengan semuanya itu. Kaum Islam yang religius diidentifikasikan dengan kemajuan, modernitas, dan pembangunan. Abangan dipandang sebagai kaum yang terbelakang, bodoh dan miskin. Spekulasi-spekulasi filsafat tingkat tinggi khas Sintesis Mistik yang demikian berpengaruh di antara kaum priayi Jawa di masa lalu—belum lagi karya-karya anti-Islam dari abad ke-19—kini hanya dipelajari secara pribadi oleh generasi yang lebih tua. Sementara itu, anak-anak dan cucu-cucu mereka mempelajari bentuk-bentuk agama yang lebih standar di sekolah.

Kebatinan pernah menjadi penantang Islam, tetapi, dalam sebagian besar kasus, ia tidak terinstitusionalisasi dengan baik. Menyangkut soal institusi, pihak santri jelas memiliki keunggulan besar—dengan kata lain, dihadapkan pada proses Islamisasi yang lebih dalam, tidak terdapat penghambat religius terinstitusionalisasi yang signifikan di luar Kekristenan sementara dari sisi politis, penghambatnya sama sekali tidak ada.[140]

Para pemimpin Muslim sadar bahwa mereka tidak memiliki prospek yang nyata untuk mengklaim kekuasaan politik, sehingga perhatian mereka teralihkan sepenuhnya pada upaya Islamisasi dari bawah. Di dalam situasi di mana Islam tidak mempunyai harapan untuk berhasil, Dakwahisme muncul dan mendominasi agenda, sebagaimana dicontohkan oleh DDII di bawah Natsir yang kita singgung di atas. Pengalihan perhatian ke masalah dakwah ini memiliki efek berkurangnya potensi berbagai organisasi Islam sebagai ancaman politik di mata Soeharto dan kroni-kroninya: Komunisme telah diberangus sementara Islam politis berhasil dikerdilkan. "Kita telah menjadi lebih bijaksana," kata Sjafruddin Prawiranegara. "Kita telah mengamati pengalaman Pakistan. Kita telah melihat upaya-upaya dari organisasi yang disebut *Darul Islam* di Indonesia dan ... Saya rasa tidak ada perlunya mengupayakan terbentuknya sebuah negara Islam." Alih-alih, demikian menurut yang diyakininya kini, orang harus dibimbing untuk memahami Islam sebagaimana adanya. "Apabila mereka memahami Islam, dan bersedia untuk hidup seturut ajaran-ajaran Muslim, niscaya dan bisa dipastikan, kita akan menjadi sebuah negara Islam dalam jangka panjang."[141]Bagi Natsir dan banyak pemimpin Islam lain, "jangka panjang" di sini selalu berarti kekuasaan politik. Saya bertanya kepadanya bilakah

---

[140]Lihat juga komentar-komentar di dalam Affan Gaffar, *Javanese voters: A case study of election under a hegemonic party system* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992), hlm. 190, 195.

[141]Wawancara, Jakarta, 3 Agustus 1977.

menurutnya perlu bagi Islam untuk menancapkan pengaruhnya di pusat pemerintahan. "Oh ya. Oh ya," jawabnya serta-merta. "Tidak hanya bagi Islam, bagi setiap ideologi."[142] Penyiar Islam yang berpengaruh, Osman Raliby (yang memiliki darah Aceh) juga berpandangan bahwa penekanan pada dakwah hanyalah langkah sementara. Islam belum gagal secara politis: "Situasinya belum matang, itulah kenapa kita mulai dengan dakwah ini," ungkapnya. "Setiap ajaran harus memiliki kekuatan untuk mengarahkan; jika tidak, apa gunanya ajaran jika tidak memiliki kekuatan?"[143]

Nurcholish Madjid (1939–2005) memainkan peran yang penting di dalam mengembangkan sikap yang lebih akomodatif di pihak aktivis Islami terhadap rezim Soeharto yang semakin dominan—tetapi juga otoritarian dan semakin korup. Nurcholish, yang dilahirkan di Jombang, Jawa Timur, belajar di pesantren modern Gontor[144] yang terkenal, dan muncul sebagai seorang pemikir yang orisinal di awal Orde Baru. Pada 1980-an, Nurcholish melanjutkan studinya di University of Chicago di mana dia memperoleh gelar doktornya di bawah bimbingan akademisi asal Pakistan, Fazlur Rahman. Disertasi Nurcholish yang ditulis pada 1984 mengenai pemikir abad pertengahan, Ibn Taimiyya, menegaskan posisinya sebagai pendukung terkemuka pendekatan Historikalis terhadap Islam di Indonesia. Namun demikian, bahkan jauh sebelum dia menulis disertasinya, pada awal 1970-an Nurcholish telah memunculkan kontroversi dengan, secara terbuka, menyatakan bahwa tidak ada perlunya didirikan partai politik Islam dan bahwa gagasan tentang sebuah negara Islam telah mati. Alih-alih, Islamisasi dari bawah seharusnya

---

[142]Wawancara, Jakarta, 14 Agustus 1977.

[143]Wawancara, Jakarta, 14 Agustus 1977.

[144]Mengenai Gontor pada awal Orde Baru, silakan lihat Castles, "Notes on the Islamic school at Gontor." Nurcholish menggambarkan masa belajarnya di Gontor pada 1955-61 sebagai "salah satu fase yang paling berharga di dalam kehidupan saya;" wawancara, Jakarta, 6 Agustus 1977.

menjadi tujuan. "Saya katakan bahwa generasi terdahulu terlalu memberi penekanan pada politisasi Islam," katanya, "menjadikan Islam sebagai senjata politik untuk meraih kekuasaan. ... Generasi yang lebih muda, secara khusus yang diwakili oleh kawan-kawan saya dan diri saya sendiri, menekankan etika Islam dan bukannya ideologi politiknya."[145]

Ketidaksetujuan Nurcholish terhadap politisasi Islam dan seruannya untuk membedakan apa yang benar-benar suci dan apa yang sekular membuat gerah beberapa politikus eks-Masyumi serta para pemikir dari generasi sebelumnya, di antaranya Natsir, Rasjidi dan Hamka. Maka, Nurcholish pun mulai dipandang sebagai salah satu cendekiawan Islam moderat baru yang paling terkemuka bersama beberapa tokoh lain, dengan yang paling terkenal adalah Abdurrahman Wahid dari NU.[146] Nurcholish didorong oleh kesadaran bahwa Islam membutuhkan sebuah reformasi besar, tidak berbeda jauh dengan reformasi Protestan di dalam sejarah agama Kristen. Baginya, modernisasi Islam yang diperkenalkan dan disebarluaskan oleh ikon-ikon Modernis terkemuka dari abad ke-19 dan ke-20, seperti Jamal ad-Din al-Afghani, Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rashid Rida, masih "sangat tidak lengkap".[147] Tetapi, demikian Nurcholish menekankan, tidak ada perlunya mengupayakan pembentukan sebuah negara Islam. Gagasan ini menjadi salah satu langkah pertama

---

[145]Wawancara, Jakarta, 6 Agustus 1977.

[146]Ada cukup banyak literatur mengenai gagasan-gagasan Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid. Secara khusus, silakan lihat Effendy, *Islam and the state*, hlm. 65-101; Hefner, *Civil Islam*, hlm. 115-8; Greg Barton, "Neo-Modernism: A vital synthesis of traditionalist and Modernist Islamic thought in Indonesia," *SI* vol. 2 (1995), no. 3, hlm. 1-75; Fauzan Saleh, *Modern trends in Islamic theological discourse in 20th century Indonesia: A critical survey* (Leiden, dll.: Brill, 2001), hlm. 246-78. Paparan yang cukup umum tentang relasi para cendekiawan Muslim dengan rezim Orde Baru, khususnya pada dasawarsa 1980-an, dapat dibaca di M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan aksi Islam Indonesia: Sebuah kajian politik tentang cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1995).

[147]Wawancara dengan Nurcholish Madjid, Jakarta, 6 Agustus 1977.

menuju apa yang pada akhirnya membangun koalisi antara beberapa aktivis Islam—dan bahkan Islamis—terkemuka dan pemegang kekuasaan di dalam rezim Orde Baru pada kurun waktu yang akan didiskusikan di bab selanjutnya.

Peningkatan intensitas proses Islamisasi di antara masyarakat Jawa sudah terasa jelas sejak dasawarsa 1970-an; ada perbedaan dalam hal bagaimana proses ini terjadi dari satu tempat ke tempat lain, namun tren umumnya konsisten. Islamisasi difasilitasi tidak hanya oleh laju pembangunan seperti yang sudah kita bahas sebelumnya di bab ini, tetapi juga oleh fakta bahwa, di beberapa tempat, para pemimpin Islam tingkat akar-rumput tidak sekaku tokoh-tokoh Modernis tingkat nasional dalam memahami dan mengimplementasikan doktrin-doktrin Islam. Selama penelitian lapangannya pada 1970-2, Nakamura menemukan bahwa Muhammadiyah di Kota Gede—yang dianggap sebagai salah satu pusat kekuatan Muhammadiyah—bersikap seperti itu. "Kelihatannya agresif dan fanatik, tetapi sesungguhnya caranya berdakwah bertahap dan toleran," tulis Nakamura. "Cara itu mungkin kelihatannya anti-Jawa," tetapi sebenarnya tidaklah demikian, menurut hemat Nakamura.[148] Mohamad Roem juga berpandangan bahwa Modernisme telah menjadi lebih fleksibel serta toleran daripada di masa pra-kemerdekaan.[149] Akan tetapi, seperti akan kita bahas tidak lama lagi, dan sebagaimana sudah ditunjukkan oleh respons kalangan Modernis terhadap Kristenisasi di atas, masih ada kemarahan yang besar dan pemikiran doktriner di kalangan Modernis pada masa-masa awal Orde Baru.

Meningkatnya jumlah umat Muslim yang pergi untuk menjalankan ibadah haji di Mekkah adalah sebuah indikator dari meningkatnya kadar religiusitas sekaligus kemakmuran masya-

[148]Nakamura, *Crescent arises over the banyan tree*, hlm. 182–3.

[149]Wawancara, Jakarta, 3 Agustus 1977.

rakat seiring pertumbuhan dan perbaikan keadaan ekonomi Indonesia. Saya hanya mampu mengumpulkan angka-angka yang bisa dipercaya keakuratan dan kebenarannya dari masa-masa awal Orde Baru di Jawa Tengah, sebagaimana dapat dilihat di Tabel 14.[150] Terlihat adanya peningkatan sebanyak hampir enam kali lipat dalam jumlah jemaah haji yang berangkat dari Jawa Tengah selama kurun waktu lima tahun saja. Ini sejalan dengan hasil pengamatan Nakamura di Kota Gede (di wilayah Yogyakarta) pada awal dasawarsa 1970-an, di mana semakin banyak kaum abangan yang "masuk atau berpindah ke kategori santri, menjadi lebih ortodoks di dalam pemikiran dan perilaku mereka sebagai Muslim."[151] Dan, mereka ini kemudian berangkat haji.

Tabel 14 Pemberangkatan jemaah haji dari Jawa Tengah, 1969–74[152]

Tahun	Pemberangkatan
1969/70	805[154]
1970/71	702
1972	1336
1973	2121
1974	4024

[150]Sebuah persoalan yang terus mendera adalah korupsi di Kementerian Agama, khususnya yang berhubungan dengan pelaksanaan ibadah haji. Karenanya, kita sebaiknya tidak menganggap angka-angka tersebut sebagai sesuatu yang mutlak benar.

[151]Nakamura, *Crescent arises over the banyan tree*, hlm. 13.

[152]Nazir Djalal, "Djumlah djemaah hadji Indonesia tahun 1970/71" (*typescript* yang tidak dipublikasikan berdasarkan data dari Departemen Agama, di koleksi George McT. Kahin di Cornell University); idem, "Perintjian djemaah hadji tiap propinsi tahun 1969-70" (*typescript* yang tidak dipublikasikan berdasarkan data dari Direktorat Urusan Hadji, Departemen Agama, di koleksi George McT. Kahin di Cornell University); Tim Penyusun Monografi Daerah Jawa Tengah, *Monografi daerah Jawa Tengah* ([Jakarta:] Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, Ditjen Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, t.t. [1976?]), hlm. 53.

[153]Angka untuk tahun ini juga mencakup pemberangkatan dari Yogyakarta, yang tidak dimasukkan di data dari tahun-tahun berikutnya.

Kajian Mudjahirin Thohir di Bangsri, di wilayah Jepara, dapat mencontohkan koneksi antara reformasi pendidikan dan Islamisasi.[154] Bangsri adalah daerah yang, pada masa dulu, kaum abangannya sangat jarang berdoa. Aktivis-aktivis Islamisasi yang mengawali proyek dakwah mereka pada masa Orde Baru datang dari Jepara, Klaten dan Yogyakarta untuk mengajar di sekolah dasar. Pada 1977, Bangsri telah memiliki sebuah Sekolah Menengah Pertama (SMP) Muhammadiyah. Di kabupaten Jepara, jumlah masyarakat setempat yang berangkat haji bertambah dengan pesat. Pada 1971, 59 orang berangkat ke Mekkah. Setelahnya, terjadi fluktuasi, tetapi pola yang ada menunjukkan peningkatan. Pada 1980, 256 orang naik haji. Pada 1990, jumlahnya naik lagi menjadi 404 orang. Dari 1995 dan seterusnya, lebih dari seribu jemaah berangkat setiap tahunnya, dan mencapai 2474 orang pada 2000. Sebuah perkembangan yang kiranya layak dicatat adalah bahwa sebelum 1981, mayoritas calon haji adalah kaum laki-laki; mulai dari tahun itu dan seterusnya, jemaah perempuan menjadi yang lebih banyak jumlahnya.

Sebuah catatan penting adalah bahwa Islamisasi di Bangsri terjadi pada tahun-tahun pertama Orde Baru, ketika NU masih belum sepenuhnya dipercaya oleh rezim di Jakarta dan, karenanya juga, oleh pemerintah daerah setempat. Menurut berbagai sumber Mudjahirin Thohir, sekolah-sekolah yang sebelumnya mengandung NU di dalam namanya menghapuskan unsur tersebut. Ketika orang NU menjadi pegawai negeri, mereka harus mengambil jarak dengan para aktivis NU dan membangun jaringan dengan Golkar, yang mengakibatkan ketegangan lebih jauh antara mereka dan aktivis-aktivis NU yang kebetulan tidak menjadi pegawai negeri. Pengajian-pengajian akbar NU, sering kali dihadiri oleh ratusan peserta, harus dikurangi. Pesantren,

---

[154]Pembahasan berikutnya mengenai Bangsri didasarkan pada Mudjahirin Thohir, *Orang Islam Jawa pesisiran*, hlm. 48, 108-11, 159, 215-6, 218-9, 254-5.

sementara itu, terus berjalan, tetapi subjek-subjek politik harus dihindari.

Di Kediri pun, bila ditilik dari perspektif NU, masa-masa awal Orde Baru dianggap sebagai waktunya Islamisasi.[155]Kiai senior dari pesantren Lirboyo, Kiai Haji Mahrus Aly, sudah menjalin kontak dengan perusahaan rokok Gudang Garam, yang selama masa Demokrasi Terpimpin menghadapi banyak sekali kesulitan karena tindakan dari serikat-serikat pekerja PKI. Menurut putra Mahrus Aly, Kiai Imam, Mahrus Aly juga memiliki hubungan yang dekat dengan Kodam Brawijaya dari angkatan darat dan merupakan orang kepercayaan senior dari kepolisian setempat. Pada 1966, Gudang Garam meminta bantuannya untuk menyingkirkan PKI dan, dengan instruksinya, Ansor memainkan peran seperti yang sudah dibahas di bab sebelumnya. Setelahnya, bisnis Gudang Garam berkembang dengan cepat dan aliansinya dengan para kiai di Kediri tetap kuat. Masyarakat di sekitar Lirboyo yang pada waktu sebelumnya kebanyakan adalah kaum abangan dan pendukung PKI, seiring berjalannya waktu merespons terhadap upaya dakwah Islam di sekitar mereka dan menjadi kaum Muslim yang loyal. Kebatinan mengalami penurunan. Berbagai praktik khas abangan seperti ritual bersih desa, pemujaan makam dari pendiri desa, upacara *slametan* dan pemberian sesajen kepada roh-roh dan tempat-tempat yang dianggap memiliki kekuatan spiritual besar dihentikan. Semuanya itu digantikan dengan praktik devosional Tradisionalis seperti *tahlilan*[156] dan *yasinan*.[157]

---

[155]Catatan berikut diperoleh dari diskusi dengan Kiai Haji Imam Yahya Mahrus (Kiai Imam), putra Mahrus Aly, Lirboyo, Kediri, 29 November 2007. Kiai Haji Anwar Iskandar (Gus War) dari pesantren Jamsaren di Kediri (diskusi pada 28 Agustus 2003) berbicara tentang pemerintah yang mensponsori diadakannya pendidikan agama di wilayah-wilayah bekas PKI.

[156]Pendarasan berulang-ulang secara berkelompok atas bagian pertama dari syahadat iman, bahwa tidak Tuhan selain Allah (*La ilaha illa'llah*).

[157]Pendarasan berulang-ulang secara berkelompok atas Alquran Surat 36. Surat ini, seperti disebut oleh Abdel Haleem, merupakan "Sebuah surat dari periode

Sebagaimana dialami oleh orang-orang Kristen baru di dalam hubungan mereka dengan kalangan Kristen yang telah terlebih dulu memeluk agama itu, abangan yang memutuskan untuk menjadi orang Muslim kadang dicurigai tidak secara tulus dan rela mengimani keyakinan baru mereka. Desa Kajen di pesisir utara Jawa, yang terkenal karena banyaknya pesantren Tradisionalis serta makam seorang wali yang terdapat di sana, juga mengalami gelombang peralihan keyakinan dari kaum abangan yang ingin menjadi Muslim yang lebih saleh setelah 1965–6. Tetapi, mereka tidak berhak menyandang status santri. Alih-alih, orang Muslim baru yang saleh ini disebut dengan nama *tangklukan*. Sebutan ini berasal dari bahasa Jawa *taklukan* (orang yang dikalahkan atau direbut), yang kemudian mendapat efek Arab dengan memasukkan bunyi *ng*—karena demikianlah bunyi *'ain* dalam bahasa Arab terdengar di telinga masyarakat Jawa—dan dengan menggunakan akar katanya dalam bahasa Arab, *ta'alluq* (kedekatan, rasa hormat), sehingga dihasilkan istilah *tangklukan*. Mengarabkan sesuatu, tentu saja, diyakini akan membuatnya tampak lebih Islami. Orang-orang *tangklukan* ini dipisahkan dari kalangan santri dalam beberapa kesempatan, sebagai misal selama sembahyang pada bulan Ramadan. "Kami berdoa secara terpisah," ungkap seorang tangklukan kepada Ahmad Syafi'i Mufid ketika dia melaksanakan penelitian lapangannya pada 1989, "karena kami harus membayar utang untuk doa kami yang tidak dilaksanakan di masa lalu." Mereka

Mekkah yang menekankan sumber ilahiah dari Alquran dan membelanya dari tuduhan bahwa kitab suci umat Islam adalah buatan manusia ... Surat ini memperingatkan manusia yang keras kepala dan selalu mengolok-olok wahyu Ilahi akan nasib yang mungkin akan menimpanya. Mereka diingatkan pada penghukuman yang telah dijatuhkan pada generasi sebelumnya, dan pada kekuasaan Tuhan sebagaimana ditunjukkan di dalam karya penciptaan-Nya. Bagian akhir dari Surat ini memberikan argumen yang tegas menyangkut realitas Kebangkitan"; di dalam *Qur'an: A new translation by Abdel Haleem*, hlm. 281. Surat ini secara khusus didaraskan pada kesempatan pemakaman dan peringatan-peringatan kematian lainnya.

juga cenderung mengikuti tarekat yang berbeda; di mana kaum tangklukan lebih memilih untuk bergabung dengan jemaah Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah sementara banyak kalangan santri bergabung dengan Naqsyabandiyyah dari cabang Khalidiyyah, yang dipandang lebih elite dalam pengertian religius.[158]

Ratapan Kaum Modernis di Tingkat Nasional

Perubahan-perubahan yang dideskripsikan di bagian sebelumnya dari bab ini terjadi secara meluas, dan banyak di antaranya yang membuat geram para tokoh Islam Modernis. Proses Islamisasi yang berkembang di masyarakat, tentu saja, menyenangkan hati mereka, tetapi mereka tidak mendapati diri mereka pada posisi untuk memimpin proses tersebut dan malahan mereka merasa terancam oleh perkembangan dalam Kristenisasi. Pemerintah telah meminggirkan mereka secara politis, bersaing dengan perangkat-perangkat institusional mereka untuk mengislamkan masyarakat, gagal untuk menghapuskan kebatinan—malahan, setelah sikap bermusuhan yang pada awalnya pemerintah tunjukkan kepada kebatinan, mereka kemudian menjadi lebih simpatik kepada aliran kepercayaan asli tersebut—dan tidak segera menghentikan laju proses Kristenisasi. Menjadi jelas bahwa, di bawah rezim Orde Baru, Islam bukanlah alat untuk memodernisasi serta memerdekakan masyarakat dengan cara-cara yang semestinya sebagaimana dibayangkan oleh kalangan Modernis senior; alih-alih, Islam menjadi alat kontrol sosial pemerintah. Para pemimpin muda Islam seperti Nurcholish Madjid, sementara itu,

[158]Ahmad Syafi'i Mufid, *Tangklukan, abangan dan tarekat: Kebangkitan agama di Jawa* (Jakarta: Yayasan Obor, 2006), khususnya hlm. 131-46. Wali setempat yang dimaksudkan di sini adalah tokoh dari abad ke-18, Kiai Haji Ahmad Mutamakin; lihat M.C. Ricklefs, *The seen and unseen world in Java: History, literature, and Islam in the court of Pakubuwana II* (St. Leonards, NSW, and Honololu: Asian Studies Association of Australia bekerja sama dengan Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 1998), hlm. 131 dst.

justru menentang beberapa gagasan paling mendasar yang diyakini oleh kalangan Modernis senior, dan, karena sikapnya itu, mendapat penolakan dari mereka. Pemerintah pun tak luput menjadi sasaran amarah mereka. Tidak sedikit dari para pemimpin Modernis ini yang berani menunjukkan sikapkritis mereka di depan otoritarianisme pemerintah dan hal ini tak jarang membuat rezim Orde Baru nyaris tiba di ambang kesabarannya. Beberapa contoh berikut kiranya akan memperjelas wacana yang terjadi.

Pada Desember 1969, Hamka berbicara panjang-lebar dan tanpa tedeng-aling-aling dalam sebuah konferensi Muhammadiyah di Ponorogo. Hamka tampak lebih sebagai seorang Revivalis daripada Modernis dalam kesempatan ini, merefleksikan satu aliran dalam Muhammadiyah yang akan menguat dalam beberapa tahun berikutnya, dan yang jelas, dia marah. Dia menekankan bahwa Muhammadiyah adalah sebuah gerakan pembaru (*gerakan tajdid*) yang bersifat *Salafi*, artinya berusaha memegang teguh teladan dari Nabi Muhammad SAW dan sahabat-sahabatnya sebagaimana ditemukan di dalam Alquran dan Hadis. "Untuk ini penting kita perhatikan buah-buah fikiran baru yang dikemukakan oleh ahli-ahli fikir Islam zaman modern, sebagai Sayyid Qutb dan ... Mawdudi ... dan lain-lain. Fikiran yang timbul sekarang dari segala ahli-ahli fikir itu, sudah jauh berbeda dari jaman seblumnya, misalnya zaman Muhammad 'Abduh" Hamka kemudian melanjutkan,

> Dalam periode sesudah al-Ikhwan al-Muslimun, dengan dipelopori Sayyid Qutb, orang diajak berfikir untuk tegak diatas pangkalan Islam sendiri. Gerakan Islam yang sekarang dipelopori oleh kaum intelektuil yang telah menjelmi peradaban dan kebudayaan Barat, dan setelah mengetahui rahasia itu semuanya, mereka pulang kembali kedalam Islam, dengan penuh keyakinan. ... [Dengan mengutip M. Natsir:] "Kalau Dunia Barat ditanyai, mana yang lebih berbahaya dalam anggapan mereka, Komunis-kah atu Islam,

spontan orang Barat akan menjawab, 'Islam lebih berbahaya.'" ... Oleh sebab itu, jika penjajahan politik telah berhenti, hendaklah Barat dan Dunia Komuis berusaha memasukkan penjajahan Baru yang lebih dahsyat, yaitu penjajahan fikiran.

Al-ghazwu'l-fikri(Serbuan pemikiran)[159]

*Al-ghazwu'l-fikri*ialah suatu teknik propaganda hebat, melalui segala jalan, baik kasar atau halus, baik secara kebudayaan atau secara ilmiyah, agar cara Dunia Islam berfikir berobah dari pangkalan agamanya dan dengan tidak disadarinya dia berfikir bahwa jalan benar satu-satunya supaya orang Islam maju ialah meninggalkan Fikiran Islam. ...

Setelah Indonesia merdeka, lanjutan dari netralisme [oleh pemerintah kolonial] itu adalah secularism. ... Si Minoritas [maksudnya orang Kristen dan Katolik] naik keatas, dan mayoritas [maksudnya orang Muslim] dipersempit jalanannya. ... Kata "toleransi" disebut untuk menyelimuti kelengahan dan kelemahan. Maka leluasalah pemeluk agama lain tadi mendirikan gereja-gerejanya didaerah orang Islam, walaupun ditempat itu tidak ada orang Kristen. Dan kalau pihak Islam melawan dan menantang, merekalah yang dituduh fanatik. ...

Setelah tiba zaman post-Sukarno, setelah PKI dapat dilumpuhkan, timbullah suara baru, yaitu modernisasi. ... Instinct manusia pasti percaya kepada kegaiban. Setelah orang menolak Islam yang dinamis dan militant itu, orang meyalurkan rasa kegaibannya dengan secularismenya itu dengan jalan lain. Tibullah upacara tirakat kekuburan, ... memasang lilin pukul 12 malam, bertafakkur dihadapan kuburan dan meminta pangestu. ...Timbullah hari raya "toleransi", berdoa cara Islam, sembahyang cara Kristen dan samadi cara Hindu Bali dalam "halal bi halal"[160]

---

[159]Hamka menggunakan frasa dari bahasa Arab *al-ghazwu'l-fikri*, yang secara harfiah berarti serbuan terhadap dunia pemikiran. Istilah ini lazim digunakan di dalam dunia Islam untuk mendeskripsikan apa yang mereka yakini sebagai serangan terhadap Islam oleh gagasan-gagasan Barat.

[160]Sikap saling menghargai dan memberi serta meminta ampunan atas kesalahan dan dosa di masa lalu.

gabungan. Dan akan banyaklah timbul lagi cara-cara lain, sehingga secularismme itu menjadi satu macam agama; asal ganti dari Agama Islam yang ditakuti, karena menurut ajaran Kolonial, Islam itu berbahaya. Dia adala Ekstrim Kanan.[161] ...

Selalu digagaskan supaya orang mengamalkan dan mengamankan Pancasila, tetapi barang siapa yang konsekwen bertahan pada Tauhid,[162] Ke-Esa-An Allah, Ketuhanan yang Maha Esa, satu waktu akan dapat dituduh Anti-Pancasila. ...

Bertebarnya kemaksiatan sekarang ini adalah pengaruh dari pada Penjajahan Idologi juga, Kristenisme dengan Zionisme, bersatu menghadapi Islam yang sedang bangkit ini. ... Film-film porno, pakaian mini, gerakan beatle dan hippies, yang jadi sasaran adalah pemuda. ... Menjalar kehancuran akhlak itu sejak dari Eropa dan Amerika pemuda-pemuda mengisap ganja mengisap marihuana. ... Mulailah di kota-kota besar sebagain Jakarta, Surabaya, Bandung dll. menjalar pergaulan, lebih dahulu sebelum kawin. Ada anak dalam perut, sebab itu dinikahkan saja ....

Di Barat nilai-nilai agama itu sudah tidak diperdulikan lagi. ... Seorang filsuf bernama Jean-Paul Sartre, yaitu seorang Yahudi, mengajarkan fisafat 'Wujudiyah'[163] (Existensialisme) yang menganjurkan kesadaran atas wujud diri. ... Filsafat ini lebih extrim lari dari Komunis yang mencipanya juga orang Yahudi. ...

Keluarga berencana inipun dalam rangka *Al-ghazwu'l-fikri*, penjajahan alam fikiran. ... Datanglah segala macam judi. Nalo, Lotto, Hwa Hwee, Casino. Ini sudah terang maksiat, tetapi siapa yang berani melarang atau menantang? Tidak lain ialah pemuda yang terdidik dalam perasaan Islam. ... Kalau pemerintah mencari

---

[161]Sebuah istilah yang digunakan pada masa Soeharto untuk menyebut kaum Islam ekstremis, sebagai perbandingan terhadap Ekstrem Kiri, yang adalah Komunisme.

[162]Keesaan, ketunggalan, Tuhan, bagian paling penting dari seluruh ajaran Islam, yang diperjelas di dalam bagian pertama dalam Syahadat Iman mereka, bahwa tidak ada Tuhan selain Allah (*La ilaha illa'llah*).

[163]Tentu saja, ini bukan istilah yang digunakan oleh Sartre. Wujudiyya adalah sebuah doktrin Sufi yang dicela sebagai syirik oleh Syaikh Nuruddin ar-Raniri di Aceh pada abad ke-XVII.

uang ... dengan membuka perjudian, berarti pemerintah mengumpulkan uang dengan menghancurkan mental dan moral rakyat. ...

Terjadi pula keramaian yang penuh dengan maksiat di Surabaya ketikan PON:[164] Maksiat yang sangat menjolok mata. Sudah banyak ahli-ahli budiman meminta dengan segala hormat supaya pemerintah menbendung maksiat itu. Tetapi permohonan itu tidak digubris. Lalu meletuslah bom ditengah-tengah keramaian. Banyak orang mendapt kecelakan. Siapa yang ditangkap? Ialah pemuda-pemuda Islam. Pada di zaman Gestapu/PKI[165] [1965] ... pemuda-pemuda Islam yang membantu ABRI[166] memusnahkan kekuatan PKI. Sekarang pemuda itu pula yang ditangkap dan didekam masuk penjara dituduh Komunis. ...

Barang siapa yang menganjur-nganjurkan *Amar ma'ruf nahi mungkar*[167] adalah gerpol dan sebentar lagi boleh juga dicap Anti-Pancasila. ...

Belum dihitung maksiat lain yang dikenal dalam bahasa Jawa: Ma Lima.[168] ...

Semuanya telah diatur dan disusun dari luar, untuk manaklukkan Indonesia yang merdeka dengan merubuhkan pertahanan moral dan mentalnya. Sayangnya pula, bahwa pelaksanaanya kadang-kadang terdapat dalam alat-alat negara sendiri.

---

[164]Pekan Olahraga Nasional, diselenggarakan di Surabaya pada bulan Agustus-September 1969.

[165]Ini merupakan cara konvensional untuk menyebut upaya kudeta pada 1965. Gestapu merupakan kependekan dari *gerakan tiga puluh September* dan merupakan sebuah rujukan yang gamblang terhadap Gestapo Jerman semasa Nazi.

[166]Kependekan dari "Angkatan Bersenjata Republik Indonesia".

[167]Sebuah kewajiban fundamental untuk seluruh umat Muslim, yang didasarkan pada beberapa bacaan dari Alquran, misalnya Alquran 3:110: "Kamu (umat Islam) adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, (karena kamu) menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah." Mengenai konsep yang teramat penting ini, lebih jauh silakan lihat Michael Cook, *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

[168]Ma-lima dipandang—baik oleh kalangan Muslim yang saleh maupun oleh kaum abangan sendiri—sebagai karakteristik yang buruk dari abangan: *main* (judi), *madat* (mengonsumsi opium), *maling* (mencuri), *madon* (bermain perempuan, berzinah), dan *minum* atau *mendem* (minum minuman keras).

Dan disayangkan pula bahwa pengimporan dari film-film porno diikut sertai pula oleh orang-orang yang duduk dalam pimpinan salah satu partai Islam,[169] dan pembukaan satu Nightclub (tontonan perempuan telanjang) baik di Jakarta atau Surabaya, dimulai dengan pembacaan do'a dengan mendatangkan kiai: tokoh orpol Islam.[170] ...

Radio televise dipenuhi oleh lagu-lagu tiruan atau jiplakan dari Barat, dengan bahasa Indonesia yang diInggeris-Inggeriskan. ...

Pemuda-pemuda Muhammadiyah yang militant telah mempelopori penantangan terhadap maksiat ini dimana-mana. Pemuda-pemuda Muhammadiya telah meringkuk dalam tahanan di Makassar pengurus cabang Muhammadiyah Tulungagung, beberapa pemuda Muhammadiyah pada peristiwa pelemparan granat dimalam gembira "semalam suntuk" di Surabaya. ...

Buat zaman depan kita milihat hebatnya *Al-ghazwu'l-fikri* ini sehingga kadang-kadang pribadi kita sendiri, rumah tangga kita, jalan berfikir kita, mau tidak mau telah kena infiltrasi dari *Al-ghazwu'l-fikri*itu ....

Di dalam gerak tajdid kita dalam aqidah dan ibadah kita kembali kepada Mazhab Salaf[171] .... Dan dalam hal duniawi, kita pergunakan segala alat-alat modern untuk menegakkan Sunnah Rasul. ... Amin![172]

---

[169]Saya tidak tahu pasti siapa yang dimaksud di sini, tetapi bisa dibayangkan bahwa kalimat ini merujuk pada NU.

[170]Mengingat rujukan pada "kiai" yang terbaca di sini, NU pastilah yang dimaksudkan. Secara khusus, hal tersebut kiranya merujuk kepada Kiai Hamim Jazuli (1941-93, yang biasanya dikenal dengan sebutan Gus Mik) dari pesantren Ploso (Kediri), seorang kiai peminum bir yang idiosinkratik dan kontroversial yang sering kali terlihat di berbagai klub malam dan rumah bordil di Surabaya, diyakini oleh para pengikutnya sebagai seorang wali. Lihat kupasan tentang hal ini di dalam Arif Zamhari, *Rituals in Islamic spirituality: A Study of Majlis Dhikr groups in East Java* (Canberra: ANU E Press, 2010), hlm. 219-27. Aktivitas-aktivitas Gus Mik di Surabaya dideskripsikan sebagai dakwah seperti dijalankan oleh wali sanga di dalam *MmK*, 15 Oktober 2003.

[171]Yaitu pengertian Islam yang berakar pada masa Nabi dan para bapak pendiri Islam awal.

[172]Hamka, "Beberapa tantangan terhadap Islam di masa kini," *Pandji Masjarakat* th. 4, no. 50 (Dzulk aidah 1389/Djanuari 1970), hlm. 3-5, 32-4. Hamka—yang saat

Amarah yang ditunjukkan oleh Hamka di dalam pidatonya pada 1969 ditiru oleh banyak pemimpin Modernis lain di berbagai kesempatan selama tahun-tahun awal Orde Baru. Perhatikan pidato berikut tentang "Berbagai usaha ingin hancurkan ummat Islam", yang disampaikan pada pembukaan pertemuan Angkatan Muda Muhammadiyah pada 1976 oleh pemimpin Muhammadiyah H.A.R. Fakhruddin:[173]

> Ada yg menargetkan Islam akan lenyap dari Pulau Jawa dlm waktu 15 tahun atau 30 tahun dan 50 tahun dari Indonesia. Bahkan ada yg lebih berani lagi ummat Islam Indonesia harus dikikis habis 3 th setelah Pemilu 1977 yad.
>
> Kalau usaha menghancurkan ummat Islam itu tidak berhasil, maka diusahakan supaya pengertian mereka terhadap ajaran yg sebenarnya mengenai Islam di dangkalkan. Di samping itu dgn usaha memfitnah memecah belah ummat Islam terutama pemimpin-pemimpinnya dan organisasinya. ... Saya pun tak luput dari kena fitnah. ...
>
> Selain itu pemuda-pemuda Indonesia juga dicoba dirongrong dgn menghancurkan akhlaknya dgn berbagai cara misalnya dgn lewat film, bacaan cabul dll.
>
> Karena itu Angkatan Muda Muhammadiyah yg bergerak di lapangan da'wah, *amar ma'ruf nahi mungkar*,[174] harus selalu mendinamesir gerakannya.[175]

Banyak contoh serupa dapat ditemukan dari dasawarsa 1970-an dan waktu-waktu selanjutnya yang berisi ratapan para pemimpin Modernis di tingkat nasional. Mereka mengecam Kekristenan, memperingatkan bahwa kebatinan adalah hambatan

---

itu merupakan penyunting atau editor di *Panji Masyarakat*—menyampaikan pidato ini di pertemuan *Majlis Tanwir* Muhammadiyah, 25-8 Desember 1969, di Ponorogo.

[173]Fakhruddin dilahirkan di Yogyakarta pada 1916 dan menjadi ketua Muhammadiyah dari 1971 sampai 1985.

[174]Lihat catatan kaki 167 di atas.

[175]Fakhruddin, 'Berbagai usaha ingin hancurkan ummat Islam', *Suara Muhammadiyah* thn 56, no 13 (Rajab II 1396/ 1 July II [sic] 1976), hlm. 1.

bagi kemajuan dan pembangunan sekaligus jalan bagi Komunisme untuk kembali merasuki masyarakat, mencurigai pemerintah karena dianggap memiliki dan menjalankan agenda-agenda anti-Islam rahasia, mengeluh tentang pembusukan kaum muda oleh berbagai gagasan dan materialisme Barat, dan mengkhawatirkan bahwa kaum abangan akan terus menolak Islamisasi yang lebih dalam—walaupun ada banyak bukti tentang hal yang sebaliknya—dan, bersama mereka, banyak orang lain di Indonesia. Sewaktu ratapan dan kecaman ini terjadi di tingkat nasional, dan tentu saja berdampak di tingkat akar-rumput di dalam masyarakat Jawa, kalangan aktivis yang terinspirasi oleh ideologi Modernis dan Revivalis, dan yang memiliki agenda Islamis serta Dakwahis, mengambil langkah untuk memurnikan masyarakat dan praktik Islamnya. Kita dapat dengan sangat baik melihat proses ini—dengan beragam gaya dan konsekuensinya yang luas—di kota Surakarta.

Gerakan Pemurnian Akar-Rumput di Surakarta pada 1970-an

Surakarta merupakan salah satu basis PKI yang kuat pada akhir periode Sukarno. Pada Oktober 1965, walikota Surakarta adalah seorang Komunis dan menyatakan dukungannya kepada aksi kudeta yang berlangsung di Jakarta. Banyak anggota dan simpatisan PKI dari komunitas abangan, dan juga masyarakat keturunan Cina, yang kehilangan nyawa dan harta-benda mereka dalam kekerasan yang terjadi menyusul upaya kudeta yang gagal tersebut. Setelahnya, usaha-usaha Islamisasi diintensifkan, dengan semakin banyaknya digelar pengajian-pengajian di kota itu. Berbagai aktivitas ini diprakarsai terutama oleh kalangan Modernis, karena kehadiran NU, baik pada waktu itu maupun sekarang, tidak begitu menonjol di Surakarta. Pada tahapan-tahapan awal-

nya, pesantren Jamsaren memainkan peran sentral. Kiai Jamaluddin (wafat 1995) yang menjadi pemimpinnya adalah sosok yang sangat berpengaruh.[176] Ia adalah seorang dengan kecenderungan Modernis karena mengandalkan nalar atau akal untuk memahami pewahyuan dalam Islam. Menurut ingatan Hj. Siti Aminah Abdullah (salah seorang pendiri sekolah Assalaam), Kiai Jamaluddin adalah tokoh yang paling terpandang dari seluruh pemimpin Islam lain di Surakarta pada waktu itu: dia menggunakan akalnya untuk memahami Islam dan merupakan seorang yang berpandangan moderat.[177] Abu Bakar Ba'asyir—yang pada waktu kemudian dikenal sebagai mentor spiritual dari jaringan teroris Jemaah Islamiyah (JI)—tak begitu menganggapnya karena alasan yang sama: Kiai Jamaluddin adalah seorang "rasionalis" yang terlalu mengandalkan nalar manusiawi untuk memamahi hal-hal supernatural. Yang disebut terakhir ini balas mengkritik Ba'asyir dan koleganya, Abdullah Sungkar, dengan alasan-alasan yang akan menjadi jelas dalam pembahasan di bawah.[178] Tiga aktor di balik gerakan pemurnian Islam di Surakarta pada dasawarsa 1970-an dan 1980-an mendirikan sekolah-sekolah baru. Ketiganya kebetulan menggunakan nama yang sama: "Abdullah"—Abdullah Marzuki, Abdullah Thufail, dan Abdullah Sungkar. Abu Bakar Ba'asyir juga terlibat, tetapi tidak begitu menonjol pada 1970-an dan 1980-an. Orang-orang ini mencontohkan kebera-

[176]Lihat M. Hari Mulyadi, Soedarmono, dkk., *Runtuhnya kekuasaan "Kraton Alit" (Studi radikalisasi sosial 'wong Solo' dan kerusuhan Mei 1998 di Surakarta)* (Surakarta: Lembaga Pengembangan Teknologi Pedesaan, 1999), hlm. 330-1. Pesantren Jamsaren didirikan pada abad ke-18, mengalami perkembangan dan kemunduran dalam sejarahnya, tetapi mulai kembali berkembang pada sekitar 1960; pesantren ini berada dalam bahaya besar sebab pada Oktober 1965 sebagian terbesar warga di sekitarnya adalah PKI; ini menurut catatan tentang sejarahnya yang dipersiapkan oleh Drs. Soedarmono, 11 November 2004.

[177]Wawancara dengan Hj. Siti Aminah Abdullah, Surakarta, 11 September 2008.

[178]Wawancara dengan Ustaz Abu Bakar Ba'asyir, Ngruki, Surakarta, 13 September 2008.

gaman ideologi dan aspirasi di dalam dunia Islam Jawa, dan bahkan menunjukkan keberagaman latar belakang etnis yang bukannya tidak relevan—dari Jawa hingga Pakistan dan Arab.

Abdullah Thufail (atau Abdullah Thufail Saputra atau Abdullah Topel Suryasaputra) adalah yang tertua dari tiga serangkai Abdullah dari Surakarta. Dia mendirikan Majelis Tafsir Alquran (MTA) di Surakarta pada 1972 dan menjadi pemimpinnya sampai mangkatnya pada 1992.[179] Ayahnya adalah seorang pedagang permata asal Pakistan yang menikah dengan seorang perempuan Jawa, dan melahirkan Abdullah Thufail di Pacitan pada 1927. Abdullah Thufail pernah mengenyam bangku sekolah di Taman Siswa, setidaknya untuk beberapa waktu, sehingga dia cukup familiar dengan kesenian Jawa serta mampu menarikan tarian Jawa klasik. Abdullah Thufail menjadi seorang pedagang untuk membiayai hidupnya dan, setelah berdagang di seluruh pelosok Indonesia, dia menjadi yakin bahwa reformasi religius adalah hal yang esensial dan hanya bisa dicapai dengan cara kembali ke Alquran dan Hadis. Pandangan religiusnya bersifat Modernis, dengan karakteristik Modernisme yang kental dan kepercayaannya yang besar pada nalar atau intelek manusia untuk memahami makna Islam yang sejati. Abdullah Thufail dipengaruhi oleh para tokoh pemikir Modernis besar seperti al-Afghani, Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rashid Rida, serta oleh Mohammad Natsir, yang sangat dikaguminya. Pengganti Thufail, Ustaz Ahmad Sukina, mendeskripsikan bahwa pemikiran MTA sangat mirip dengan pemikiran Persatuan Islam. Memang dulu, ketika masih tinggal di Bali, Abdullah Thufail pernah menjadi

[179]Bahasan berikut mengenai Abdullah Thufail dan MTA, kecuali diindikasikan secara berbeda, didasarkan pada hasil wawancara dengan Ustaz Drs. Ahmad Sukina, dll., Surakarta, 6 November 2006 dan 24 Maret 2008; dan *Sekilas tentang Yayasan Majlis Tafsir Alquran (MTA)* (mimeo brosur, t.t.). Informasi lebih jauh tentang MTA tersedia melalui Majlis Tafsir Alquran Online di http://mta-online.com/v2/.

ketua daerah DDII di bawah Natsir yang membawahi kawasan Nusa Tenggara Barat.

Abdullah Thufail aktif dalam karya-karya dakwah dan penyebaran iman Islam di Surakarta menjelang pergolakan politik 1965-6 dan bekerja sama dalam berbagai aktivitas pengajian dengan Abdullah Marzuki dan Abdullah Sungkar, yang akan dibahas di bawah ini. Abdullah Thufail berusaha tidak masuk ke dalam salah satu faksi dan menghindari politik MTA "tidak bermadzhab" katanya kepada para pengikutnya, yang berarti bahwa mereka tidak mengikuti interpretasi atau penafsiran kaum Tradisionalis atas Islam. MTA adalah contoh dari epistemologi Modernis, yang menyandarkan diri pada Alquran dan Hadis, serta pada nalar manusia untuk memahaminya. Namun demikian, Abdullah Thufail mencoba untuk tetap netral di dalam perselisihan Modernis-Tradisionalis. MTA menganggap Sufisme sebagai sesuatu yang penuh dengan kesesatan dan tidak mau berurusan dengannya, tetapi tetap menghormati orang-orang yang ingin memercayai dan menjalankan Sufisme.

MTA menghindari konflik dengan rezim Orde Baru. Ketika rezim tersebut mengeluarkan peraturan bahwa setiap orang harus mengakui supremasi Pancasila (yang akan kita diskusikan di bab selanjutnya), Abdullah Thufail tidak melihat adanya masalah di sana dan, karenanya, memasukkan pelajaran Pancasila di dalam kurikulum MTA. Abu Bakar Ba'asyir mengingatnya sebagai pribadi yang tak terlalu ambil pusing dengan kelemahan dan kekurangan pemerintah dan, dari waktu ke waktu, semakin *nyantai* dengan budaya Jawa.[180]

---

[180]Wawancara dengan Ustaz Abu Bakar Ba'asyir, Ngruki, Surakarta, 13 September 2008.

Ilustrasi 10 Kantor pusat MTA, Surakarta

Sementara bagi banyak kalangan pengusung reformasi Modernis Kristenisasi menjadi persoalan besar, bagi MTA—paling tidak menurut penuturan Ahmad Sukina—tidak demikian, karena Islam yang MTA ajarkan dan perkenalkan adalah seumpama "emas murni", sehingga emas yang ditawarkan yang lain-lain palsu belaka. MTA, karenanya, sangat yakin bahwa Islam akan menang. Namun demikian, tradisi-tradisi Jawa setempat adalah hal yang penting. Bentuk-bentuk kesenian Jawa dihargai dan beberapa, malahan, diajarkan di MTA, termasuk gamelan dan wayang, sejauh gagasan-gagasan supernatural yang terkait dengannya sudah dipangkas dan dibuang. Tetapi, hal-hal yang secara jelas melibatkan kekuatan spiritual non-Islami—yang berarti, tentu saja, berbagai praktik krusial seperti *slametan*, pusaka, penghormatan terhadap arwah dan pemberian sesaji kepada roh-

roh dan Ratu Kidul—harus dihapuskan, karena ini adalah sebentuk politeisme. Sekolah ko-edukasional MTA di Surakarta akhirnya menghasilkan sebuah jaringan nasional dengan jumlah cabang mencapai hingga 134 pada awal abad ke-21.

Namun demikian, intelektualisme yang ketat, dan bahkan sedikit puritan, yang dibawa oleh Abdullah Thufail ini tidak sejalan dengan pemikiran dua tokoh penggagas reformasi Modernis lain, yakni Abdullah Marzuki dan istrinya Siti Aminah Abdullah (yang juga merupakan saudara sepupunya).[181] Keduanya sama-sama memiliki darah Jawa yang mengalir di tubuh mereka, sama-sama berasal dari keluarga berlatar belakang santri yang saleh, dan orangtua mereka pernah menjadi santri di pesantren Termas di Pacitan yang terkenal itu. Abdullah Marzuki lahir pada awal 1940-an dan mula-mula mengenal Islam di desanya dan gaya Jawa Tradisionalis. Baik ayahnya maupun ayah Siti Aminah menjadi anggota sebuah tarekat Sufi—dalam kasus ayah Abdullah Marzuki, setidak-tidaknya kita ketahui bahwa dia bergabung dalam tarekat Naqsyabandiyah—dan Abdullah Marzuki sendiri menjadi pengikut Naqsyabandiyah, paling tidak selama beberapa waktu. Abdullah Marzuki dan Siti Aminah menjadi guru sekolah dasar. Meski dikenal sangat saleh, tidak satu pun dari antara mereka bisa digolongkan sebagai orang yang terpelajar dalam ilmu Islamatau ahli dalam bahasa Arab. Pada 1958, mereka tinggal di Wuryantoro (di mana Soeharto pernah hidup) dan mendirikan sebuah bisnis percetakan kecil-kecilan yang memproduksi berbagai material yang diperlukan sekolah. Dari sini, bakat berwirausaha mereka yang alamiah memungkinkan Abdullah Marzuki dan Siti Aminah Abdullah untuk membangun

[181]Bahasan berikut mengenai sejarah Assalaam didasarkan pada hasil wawancara dengan Hj. Siti Aminah Abdullah, Surakarta, 11 September 2008; Drs. Ahmad Syamsuri, Surakarta, 20 Maret 2008; dan Bambang Arif Rahman (yang mengajar di sekolah tersebut), Surakarta, 20 Maret 2008. Informasi lebih lanjut mengenai sekolah itu dapat dibaca di http://www.assalaam.or.id/.

Ilustrasi 11 Pesantren Assalaam, Surakarta, 2006.

fondasi ekonomi bagi karya dakwah mereka, sesuatu yang umumnya tidak dimiliki oleh para penggagas reformasi Islam lain yang lebih terpelajar. Menurut penuturan saudara laki-laki Siti Aminah, Ahmad Syamsuri, mereka juga memiliki etika kerja yang sangat baik di dunia sekular yang membuat gaya mereka berbeda dari kalangan aktivis lain di Surakarta.

Mereka lalu memindahkan bisnis percetakan *Tiga Serangkai*[182] mereka ke Surakarta pada 1972 dan, di kota itu pulalah, mereka memperdalam kajian Islam mereka dengan Kiai Jamaluddin, yang kemudian memiliki pengaruh amat besar atas mereka, dan dengan kalangan aktivis lain, termasuk Abdullah Thufail. Yang disebut terakhir ini mereka anggap terlampau puritan, terlalu ekstrem dalam pandangannya, sehingga secara formal mereka kemudian meminta diri untuk keluar dari lingkaran pengikutnya. Di dalam pengembaraan intelektual dan religius mereka, Abdullah Marzuki dan Siti Aminah Abdullah, karenanya, bisa dikatakan

[182]Bisnis mereka dinamai demikian sebagai kenangan atas *Toko Buku Tiga*, yang telah bertindak sebagai agen mereka untuk menjual buku-buku yang mereka terbitkan. Dewasa ini, akan terasa mengejutkan bagi sebuah organisasi Islam Modernis untuk menggunakan kata “tiga” di dalam nama mereka, karena angka tersebut sering kali—secara irasional—dianggap oleh kalangan ekstremis sebagai tanda rahasia bagi Trinitas dalam Kekristenan.

beralih dari latar belakang mereka yang Tradisionalis ke gagasan pemurnian yang bergaya Modernis.

Pasangan suami-istri tersebut mengadakan pengajian bagi para karyawan perusahaan percetakan mereka dan bagi masyarakat Surakarta yang lebih luas selama dasawarsa 1970-an, dalam kebebasan baru yang tercipta menyusul penghapusan PKI. Pada 1982, Abdullah Marzuki dan Siti Aminah Abdullah secara resmi mendirikan apa yang mereka namakan Pondok Pesantren Modern Islam Assalaam yang terbuka baik bagi santri laki-laki maupun perempuan. Pondok pesantren ini, demikian menurut penuturan Ahmad Syamsuri, didirikan secara khusus untuk melawan ekstremisme yang kedua pendirinya saksikan ada di dalam organisasi-organisasi Islam di sekitar mereka. Dalam banyak hal, Assalaam dibentuk mengikuti contoh pesantren di Gontor yang telah terlebih dulu terkenal, tetapi ia tidak dimaksudkan untuk menjadi kembarannya. Kurikulum dari pemerintah dipadukan dengan mata pelajaran-mata pelajaran Islami sehingga para lulusannya akan memenuhi syarat untuk melanjutkan ke tingkat pendidikan tinggi dan masuk dunia kerja. Di sini, dengan pemimpin berdarah Jawa, berlatar belakang kota kecil dan memiliki hubungan masa lalu dengan Sufisme, kesenian Jawa dimungkinkan untuk tumbuh, tetapi, tentu saja, tidak dengan kekuatan-kekuatan supernatural yang terkait dengannya. "Sufisme Modern" seperti tasawwuf modern-nya Hamka juga didiskusikan belum lama ini (meskipun tidak sebagai bagian dari kurikulum resmi). Wayang dan gamelan diperbolehkan di Assalaam. Juga tidak ada kebutuhan untuk secara terburu-buru menghapuskan gagasan mengenai Ratu Kidul atau Sunan Lawu: hal semacam itu akan hilang pada waktunya melalui pendidikan. Saat ini, Assalaam adalah salah satu pesantren paling terkemuka di Jawa Tengah,

berdiri di atas lahan seluas lebih dari 10 hektar dengan jumlah santri lebih dari 2.000 anak.[183]

Namun demikian, apabila Abdullah Thufail dianggap terlalu keras bagi Abdullah Marzuki dan Siti Aminah, dia belum cukup keras bila dibandingkan dengan yang terkeras dari tiga Abdullah: Abdullah Sungkar.[184] Dia, seperti sejawatnya Abu Bakar Ba'asyir, merupakan keturunan Arab, tetapi tidak ada dari keduanya yang adalah Habib. Itu artinya, tak satu pun dari mereka dapat mengklaim sebagai keturunan dari Nabi dan memiliki otoritas spiritual khusus yang tersemat bersama status tersebut. Abdullah Sungkar adalah orang asli Surakarta, karena dilahirkan di kota itu pada 1937; pada awal dasawarsa 1970-an, dia sempat menjabat ketua DDII cabang Jawa Tengah. Sejawatnya, Abu Bakar Ba'asyir, dilahirkan di Jombang pada 1938; dari 1959 hingga 1963, Ba'asyir belajar bahasa Arab di Gontor, dan kemudian pindah ke Surakarta, sesaat sebelum konflik politik pada periode Sukarno almarhum mencapai puncaknya. Di sana, dia bertemu dengan Abdullah

---

[183]Bambang Arif Rahman memberi tahu saya (surat elektronik tertanggal 1 Juli 2010) bahwa jumlah santri Assalaam adalah 1.259 santri laki-laki dan 1.011 santri perempuan, sehingga totalnya mencapai 2.270 santri. Perlu kiranya dicatat bahwa Assalaam telah membuat pengaturan yang memisahkan santri laki-laki dari santri perempuan, termasuk menyediakan ruang perpustakaan yang terpisah, asrama yang berbeda, dan bahkan gerbang masuk ke sekolah yang tidak sama.

[184]Bahasan berikut mengenai Abdullah Sungkar, Abu Bakar Ba'asyir dan Ngruki mengandalkan hasil wawancara dengan Ustaz Abu Bakar Ba'asyir, Ngruki, 26 Maret 2007, 20 Maret 2008, dan 13 September 2008; dan dengan Ustaz H. Wahyuddin (putra ipar Abdullah Sungkar, yang memimpin pesantren Ngruki sementara Ba'asyir berada di penjara), Ngruki, 26 Maret 2006; dan juga International Crisis Group, *Al-Qaeda in Southeast Asia: The case of the "Ngruki network" in Indonesia* (Asia briefing; Jakarta/Brussels: International Crisis Group, 8 Agustus 2002), khususnya hlm. 8-11. Lebih jauh, silakan lihat van Bruinessen, "Traditionalist and Islamist pesantrens," hlm. 231-2. Terdapat banyak publikasi lain mengenai subjek ini yang menawarkan informasi (dan tidak sedikit disinformasi) kepada kita. Secara umum, laporan yang disusun oleh International Crisis Group di Indonesia di bawah kepemimpinan Sydney Jones lebih baik dan tepercaya daripada sumber-sumber lain. Publikasi-publikasi oleh para pakar yang mengaku paham soal terorisme, secara keseluruhan, bisa dipercaya jika mereka didasarkan pada material milik International Crisis Group atau tidak bisa dipercaya jika tidak didasarkan pada material tersebut.

Sungkar. Kaset-kaset rekaman khotbah keduanya menunjukkan perbedaan gaya antara mereka. Khotbah Sungar, "Mengabdi kepada Alloh", terdengar sangat analitis, akademis dalam pengertian sangat sempit cara pikirnya, dan tanpa kompromi. Bahkan, Ba'asyir sendiri mendeskripsikan khotbah Sungkar "sangat keras".[185] Dua khotbah Ba'asyir, yaitu "Mengenal watak orang kafir" dan "Mengenal watak orang munafik" lebih populis

Ilustrasi 12 Ustaz H. Wahyuddin, Ngruki, 2006

dan menghibur, tidak terlalu akademis, tetapi sama tanpa komprominya.[186] Dua tokoh ini adalah sosok pemurni Islam dari Surakarta yang paling politis dan, karenanya, di dalam atmosfer Orde Baru yang represif, merupakan dua pemimpin yang paling sering berada dalam masalah.

Ilustrasi 13 Rekaman khotbah oleh Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir berjudul "Mengabdi kepada Alloh," "Mengenal watak orang munafik," dan "mengenal watak orang kafir"

[185]Wawancara, 13 September 2008.

[186]Rekaman-rekaman ini saya beli ketika mengunjungi pesantren di Ngruki pada 20 Maret 2008.

Pandangan-pandangan Sungkar dan Ba'asyir lebih bersifat Revivalis daripada Modernis. Wawancara dengan Ba'asyir pada waktu yang lebih kemudian menegaskan ketidakpercayaannya pada nalar manusia dan keyakinannya bahwa dia dibimbing oleh Allah SWT sendiri untuk meluruskan pemahaman orang akan Islam. Tak perlu dikatakan lagi, bimbingan ilahiah semacam itu tidak memberi ruang bagi perdebatan atau keraguan. Bagi Ba'asyir, perintah yang paling penting di dalam Alquran ditemukan di dalam Surah 2:208: "*Hai orang-orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam keseluruhan, dan janganlah kamu turuti langkah-langkah setan. Sesungguhnya setan itu musuh yang nyata bagimu.*"[187] Kebulatan hati yang tanpa kompromi inilah yang Ba'asyir coba pertahankan dan tanamkan dalam diri orang lain. Dia dan Sungkar membaca karya-karya para tokoh al-Ikhwan al-Muslimun, termasuk Sayyid Qutb dan Hassan al-Banna, dan tak jarang mengamini pendapat mereka, tetapi tidak kemudian menjadi terpengaruh oleh mereka, demikian diklaim Ba'asyir, sebab keduanya kadang melihat kesalahan di dalam argumentasi tokoh-tokoh tersebut. Pada akhir dasawarsa 1960-an, Sungkar, Ba'asyir, dan beberapa pemimpin Islam lain mendirikan stasiun-stasiun radio untuk mempromosikan reformasi Islam. Stasiun radio pertama mereka menjalin kerja sama dengan organisasi Al-Irsyad yang dipimpin oleh Arab, tetapi para pemimpin organisasi tersebut menganggapnya terlalu keras. Maka, Sungkar dan Ba'asyir lalu mendirikan Radio Dakwah Islamiyah Solo[188] pada 1970, di mana Abdullah Thufail juga terlibat di dalamnya. Militer menutup stasiun radio tersebut pada 1975 dengan alasan bahwa ia terlalu kritis kepada rezim Orde Baru.

---

[187]Dikutip dari http://www.alquran-indonesia.com/web/quran/listings/details/2/200

[188]Solo merupakan nama asli dari tempat yang menjadi kota raja Surakarta dan hingga kini masih digunakan sebagai nama alternatif bagi Surakarta.

Ilustrasi 14 Gerbang masuk ke pesantren Al-Mukmin, Ngruki, 2007

Pada 1972, Sungkar dan Ba'asyir mendirikan pesantren mereka sendiri, yang mereka namai Al Mukmin (Orang Beriman). Pesantren ini pada mulanya berlokasi di Surakarta tetapi pada 1973 dipindahkan ke desa Ngruki, di luar kota Surakarta, dan setelahnya Al Mukmin lebih sering dikenal dengan sebutan nama desa tempatnya berada. Pesantren Ngruki menerima santri yang sebagian besarnya berasal dari keluarga yang miskin. Al Mukmin kini juga dikenal luas dengan julukan "sekolah bagi para teroris", karena kebanyakan gembong teroris Indonesia dari

akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21 pernah hidup atau belajar di Ngruki atau pesantren-pesantren lain yang ada kaitannya dengannya. Sebagaimana lazim di kalangan Revivalis, Ba'asyir (dan mungkin juga Sungkar) percaya bahwa kaum perempuan tidak dapat menjadi pemimpin, karena mereka adalah sumber godaan yang dapat membelokkan laki-laki dari kedekatan dan ibadahnya kepada Allah SWT. Ba'asyir mengaku bahwa dia bahkan merasa tidak nyaman ketika mendengar suara perempuan yang melafalkan ayat-ayat Alquran, tetapi dia, sejauh ini, belum mengeluarkan fatwa mengenai hal tersebut. Meskipun begitu, Ngruki merupakan pesantren yang menerima baik santri laki-laki maupun perempuan. Anak perempuan harus mendapat pendidikan setara dengan kaum laki-laki—tetapi, tentu saja, secara terpisah dari mereka.

Ngruki bertujuan untuk mendidik dan melatih para pendakwah yang diharapkan akan menyebarkan pandangan-pandangan Revivalisnya yang tanpa kompromi, tetapi juga jelas bahwa ada agenda politik Islam di benak Sungkar dan Ba'asyir. Islam harus memiliki kuasa dan hal tersebut mesti dijalankan melalui restorasi kekhalifahan. Kaum kafir harus tunduk pada otoritas politik yang lebih kuat dalam diri negara Islam. Dalam benak orang-orang semacam itu, interpretasi hukum adalah hal yang krusial. Ba'asyir—dan tak diragukan lagi juga Sungkar—memandang adalah bahwa karena Indonesia tidak memiliki hukum syariah sebagai konstitusinya dan karena sistem hukumnya tidak didasarkan pada hukum yang terbaca di Alquran (seperti pemotongan tangan pencuri dan hukum rajam bagi pezinah), negara ini tidak dapat dianggap sebagai bagian dari dunia Islam yang damai (*dar al-Islam*). Alih-alih, Indonesia masih merupakan bagian dari "tanah peperangan"—*dar al-harb*—sehingga jihad adalah sesuatu yang legal.[189] Gagasan mengenai

[189]Untuk informasi lebih lanjut mengenai konsep-konsep ini, silakan lihat A. Abel, "Dar al-Harb," di dalam P. Bearman, dkk., *Encyclopedia of Islam* (edisi ke-2),

pemerintah sekuler, demikian diyakini oleh Ba'asyir, merupakan ciptaan kaum Yahudi yang bertujuan untuk menghancurkan Islam.

Pada sekitar 1976, Sungkar dan Ba'asyir diperkenalkan pada kelompok rahasia yang merupakan sisa-sisa dari gerakan *Darul Islam*. "Perjuangan kita sesuai dengan prinsip mereka," kata Ba'asyir, tetapi pada waktu kemudian Sungkar dan dirinya memisahkan diri untuk membentuk organisasi mereka sendiri. Di tengah-tengah segala konspirasi ini, Jemaah Islamiyah (JI) terlahir sebagai sebuah organisasi teroris bawah tanah. Pada Januari 1979, Pembantu Rektor Universitas Sebelas Maret (UNS) di Surakarta dibunuh, karena dia diyakini telah membocorkan keberadaan JI kepada pihak otoritas sehingga mendorong penangkapan Sungkar dan Ba'asyir dua bulan sebelumnya. Atas pembunuhan ini, pemerintah menyalahkan JI dan sebuah organisasi lain yang disebutnya Komando Jihad. Sungkar dan Ba'asyir ditangkap pada bulan November 1978, diadili dan kemudian dijatuhi hukuman kurungan selama sembilan tahun karena tuduhan melakukan tindakan subversif pada 1982. Berbagai manuver hukum yang dilakukan beberapa tahun setelahnya memberi mereka sementara waktu untuk menghirup udara bebas di luar penjara, yang lalu mereka pergunakan untuk melarikan diri ke Malaysia pada 1985, di mana mereka bersembunyi hingga kejatuhan pemerintahan Soeharto pada 1998.[190]

Meskipun sebagian besar pemimpin utamanya meninggalkan Jawa, Ngruki terus menjalankan karya pendidikannya. Secara umum, dapat dikatakan bahwa sikap Ngruki terhadap kebudayaan lokal adalah keras dan bahkan cenderung memusuhi. Walau

---

vol. 2, hlm. 126.

[190]Sebuah pembahasan yang sangat baik mengenai kaitan antara *Darul Islam* dan JI terdapat di dalam Quinton Tembly, "Imagining an Islamic state in Indonesia: From Darul Islam to Jamaah Islamiyah," *Indonesia* no. 89 (April 2010), hlm. 1-36. Mengenai Komando Jihad, silakan lihat juga Feillard dan Madinier, *Fin de l'innocence*, hlm. 39–41.

secara prinsip pesantren tersebut berpandangan bahwa segala sesuatu di dalam budaya setempat dapat dipertahankan asalkan hal tersebut tidak mengandung imoralitas atau politeisme, dalam praktiknya Ngruki menolak nyaris segalanya. Kebanyakan aspek di dalam kebudayaan Jawa merupakan peninggalan dari Majapahit yang Hindu dan Budhis, kata Ba'asyir, dan karenanya harus ditinggalkan. Praktik *slametan*, tentu saja, merupakan sasaran utamanya. Gagasan-gagasan mengenai Ratu Kidul atau tokoh semi-dewa semi-badut Semar di dalam wayang, kekuatan keris, penghormatan terhadap roh nenek moyang, pohon beringin keramat yang ada di depan keraton—semua omong-kosong ini harus dibuang. Kain batik kiranya merupakan satu-satunya item dalam kebudayaan Jawa yang diterima, sebab, menurut Ba'asyir, kain batik semata-mata dipandang sebagai hasil teknologi dan kaum Muslim diperbolehkan untuk meminjam teknologi bahkan yang berasal dari kalangan kafir. Wayang juga diperbolehkan jika ia dibersihkan dari konsep-konsep non-Islam—bukan sebuah tugas yang gampang bagi sebentuk kesenian yang banyak bersandar pada berbagai kisah pra-Islam. Tetapi, dalam kenyataannya, wayang, gamelan, atau tari-tarian Jawa tidak pernah dipertunjukkan di Ngruki. Semuanya ini dipandang sebagai hiburan kaum petani abangan yang belum tercerahkan, sesuatu yang akan hilang bersamaan munculnya pemahaman yang lebih dalam akan Islam. Secara umum, musik anak muda tidak dianjurkan di dalam lingkup pesantren, walaupun nasyid (lagu-lagu pujian, yang umumnya didendangkan oleh penyanyi laki-laki dengan iringan musik yang minimal) diizinkan, sebagaimana halnya pemakaian rebana. Ngruki mengajarkan bahasa Indonesia, Inggris dan Arab kepada para santrinya, tetapi tidak pernah bahasa Jawa. Sufisme ditolak mentah-mentah. Mistisisme bisa diterima asalkan tetap berada di dalam batas-batas yang ketat. Kepatuhan

khas Sufisme kepada sang syeikh dan berbagai gerakan ritual yang menyertai zikir sama sekali tidak diterima.

Demikianlah, pada pertengahan dasawarsa 1970-an, Surakarta sudah menjadi seperti apa keadaannya sekarang—sebuah kota yang terkenal karena dakwah Islamnya yang aktif dan bahkan ekstremisme Islam, tetapi yang juga ditandai oleh kehadiran Kekristenan yang cukup terasa. Kaum aktivis Revivalis dan Modernis terlibat di dalam berbagai aktivitas Dakwahis dan—paling tidak di dalam kasus Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir—mempromosikan Islamisme. Banyak kalangan dalam masyarakat setempat yang merespons secara positif terhadap berbagai inisiatif ini, tetapi terdapat pula kaum minoritas dalam jumlah yang cukup substansial yang tidak bersikap demikian dan bahkan siap untuk meninggalkan Islam sepenuhnya. Kita melihat di dalam Tabel 9 dan 11 di atas bahwa pada 1975, Surakarta telah menjadi sebuah kota yang terbelah antara kaum Muslim dan Kristen dan bahwa pada dasawarsa 1980-an kurang-lebih seperempat dari seluruh warga kota Surakarta memeluk agama Kristen, seperti juga bisa terlihat dewasa ini. Inilah yang membedakan Surakarta dari kota Kediri yang terletak di Jawa Timur, yang memiliki sejarah yang mirip dengan Surakarta (lihat apendiks mengenai metodologi penelitian dan studi kasus di bawah), tetapi di mana kehidupan Islaminya didominasi oleh kaum kiai NU. Dalam keadaan tanpa gerakan pemurnian khas Modernis dan Revivalis seperti yang terlihat di Surakarta, proporsi jemaat Kristen terhadap populasi Kediri tetap stabil pada kisaran 8–9 persen.[191]

---

[191]Berdasarkan data yang terdapat dalam seri *Kota Kediri dalam angka* untuk tahun 1990-an sampai 2005.

Islamisasi yang Digawangi Kalangan Modernis

Walaupun kita telah mendiskusikan di atas—dan akan kita bahas lagi di bawah—keterlibatan kaum Tradisionalis di dalam usaha-usaha Islamisasi pada dasawarsa 1970-an, sebagian besar dari upaya tersebut dijalankan oleh kalangan Modernis dan pemerintah. Sikap bermusuhan yang pemerintah Orde Baru tunjukkan kepada NU terus berlangsung dan berarti bahwa, di tingkat akar-rumput, kaum birokrat dan militer mungkin tidak akan mau menjalin kerja sama dengan para aktivis Tradisionalis. Para kiai terus diawasi dan kadang juga diinterogasi dan tak sedikit cabang NU "yang kemudian menjadi kocar-kacir".[192] Sementara itu, secara umum Muhammadiyah mencoba menjauhkan diri dari aktivitas politik sejak sekitar 1969, dan, dengan demikian, tunduk pada hegemoni politik sebagaimana yang diinginkan oleh rezim penguasa dan berdamai dengan Orde Baru.[193] Karenanya, kalangan Modernislah yang terutama memegang inisiatif di tingkatan akar-rumput, terlepas dari terus terdengarnya ratapan dari beberapa tokoh Modernis senior.

Prevalensi Modernis ini berarti bahwa banyak praktik NU yang dijunjung tinggi oleh para pengikutnya mendapat kritikan dan serangan; di atas, kita telah melihat contoh-contoh tentang sikap permusuhan yang kalangan Modernis tunjukkan terhadap Sufisme. Kehidupan Kiai Haji Abdurrahim Nur menyediakan contoh tentang bagaimana kebencian semacam itu dapat muncul bahkan dari lingkaran dalam di mana orang mengharapkan Tradisionalisme akan keluar sebagai pemenang. Abdurrahim Nur dilahirkan pada 1932 di Porong (Sidoarjo), di dekat Surabaya, sehingga pengalaman hidupnya selaras dengan peristiwa-peristiwa

---

[192]Abdul Kadir, "Traditional Islamic society and the state," hlm. 18507; kutipan diambil dari hlm. 185.

[193]Lihat pembahasan di dalam Syarifuddin Jurdi, *Muhammadiyah dalam dinamika politik Indonesia, 1966–2006* (pengantar oleh Ahmad Syafi'i Maarif; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 199–201.

yang kita amati di dalam buku ini. Dari 1948, dia menjadi seorang santri di pesantren Tradisionalis Darul Ulum di Rejoso, Peterongan (Jombang). Namun, pada 1955, Abdurrahim Nur menyeberang ke pesantren Persatuan Islam di Bangil dan di sana dia dicekoki dengan gagasan-gagasan Modernis. Kemudian, pada 1958, dia melanjutkan studi teologinya di Universitas Al-Azhar di Kairo, dan mendapatkan gelar *Licentiate*-nya pada 1963. Di Mesir, dia menjadi pengagum al-Ikhwan al-Muslimun. Dari 1967, pada masa awal rezim Orde Baru, Abdurrahim Nur menjadi pengajar sekaligus pemimpin di IAIN di Surabaya. Dia juga mengajar teologi, paling tidak untuk sementara waktu, di pesantren Persatuan Islam di Bangil dan menginspirasi para santrinya dengan berbagai kisah dari para tokoh al-Ikhwan seperti Hassan al-Banna, Sayyid Qutb, dan semacamnya. Abdurrahim Nur mendapat reputasi sebagai seorang kiai yang karismatik, tetapi dia bukanlah kiai dalam pengertian Tradisionalis. Dia menjadi seorang aktivis sekaligus pemimpin Muhammadiyah, setelah memutuskan untuk meninggalkan akar Tradisionalisnya dan mampu membuktikan bahwa dia sanggup menjaga hubungan yang mesra antara Muhammadiyah dan birokrasi Orde Baru. Dia, tak diragukan lagi, sangat terampil dalam menggunakan wayang sebagai alat dakwah. Abdurrahim Nur membela berbagai gagasan Wahhabi yang ketat menyangkut keesaan Allah SWT (*tauhid*) serta mengecam politeisme. Menurut penuturan ketua Muhammadiyah cabang Jawa Timur, Prof. H. Fasich, bagi Abdurrahim Nur, "ukuran Sufi adalah pada sikap seseorang yang menerima, menyerah, tunduk dan patuh sepenuhnya kepada ketentuan Allah. Tauhidnya murni sesuai dengan ketentuan Allah. Ibadahnya sesuai dengan yang dicontohkan Nabi, tidak dikurangi atau ditambah–tambah. Inilah perilaku seorang Sufi." Dengan kata lain, tidak perlu ada ritual zikir, juga Syeikh—malahan, tidak ada perlunya orang mengenal dan mempraktikan

Sufisme dari jenis yang dipraktikan oleh tarekat-tarekat Tradisionalis.[194]

Sikap bermusuhan yang ditunjukkan oleh kaum Modernis terhadap Sufisme merupakan salah satu isu yang paling penting yang memisahkan mereka dari kalangan Tradisionalis pada periode ini. Prof. Rasjidi berbicara tentang mistisisme sebagai "semacam pelebih-lebihan terhadap hidup menurut ajaran Islam." Dia mengatakan bahwa dia dapat memahami kebutuhan beberapa orang akan sesuatu yang lebih dari sekadar salat lima waktu. Tetapi, "kalau sekadar untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT, saya rasa apa yang dituliskan di dalam Alquran dan Sunnah [jalan-jalan Sang Nabi, Hadis] sudah memadai asalkan dijalankan dengan benar. ... Ada banyak tarekat yang mengajari para pengikut mereka beberapa praktik yang sangat baik ... demi pemikiran spiritual mereka. Tetapi sebaliknya, terdapat pula banyak tarekat lain yang bertentangan dengan Islam."[195] Insinyur, ilmuwan dan pemikir Modernis dari Universitas Gadjah Mada, H. Ahmad Syahirul Alim, mengungkapkan pandangan serupa. Dia menekankan perlunya memurnikan iman Islam dari jejak-jejak animisme dan pemikiran Hindu-Budhis serta dari beragam inovasi yang tak sesuai dengan hukum Islam. "Mungkin akan muncul tentangan dari sementara kelompok Muslim. Karena di dalam Nahdlatul Ulama, misalnya, mereka berpikir bahwa mistisisme tertentu dapat dipandang sebagai bagian dari agama, tetapi menurut Muhammadiyah inovasi semacam itu tak lebih dari sekadar sikap syirik kepada Tuhan [atau politeisme]: [hal

---

[194]Laporan mengenai Abdurrahman Nur disandarkan atas [A. Fatichuddin, Biyanto dan Sufyanto (peny.)] *Pergumulan tokoh Muhammadiyah menuju Sufi: Catatan pemikiran Abdurrahim Nuri* (Surabaya: Hikmah Press, 2003), khususnya hlm. ix, xiii, 7–12, 55, 62, 147, 151, 153–4, 166, 209–11. Kutipan dari H. Fasich terdapat di hlm. xiii. Kiranya, saya perlu berterima kasih kepada para penyunting karya ini—yang rupanya suka tulisan saya—karena mereka memuji saya dengan cara melakukan plagiarisasi dari buku saya sendiri *Yogyakarta di bawah Sultan Mangkubumi* di hlm. 128–9.

[195]Wawancara, Jakarta, Agustus 1977.

tersebut meliputi] inovasi yang keliru di dalam agama, dengan cara mengabaikan teladan yang sudah diberikan Sang Nabi.[196]

Bagi kaum Modernis, aturan umumnya adalah bahwa segala sesuatu yang tidak secara khusus diperbolehkan oleh Alquran dan Hadis sebagai keyakinan atau praktik religius adalah inovasi (*bid'a*, bidah) dan, karenanya, mesti ditolak, sementara posisi kaum Tradisionalis pada umumnya adalah segala sesuatu yang tidak secara khusus dilarang oleh Alquran dan Hadis, dan yang di dalam dirinya sendiri baik, bisa diterima. Maka, seperti dinyatakan oleh Abdurrahman Wahid, "Segala sesuatu yang tidak secara eksplisit dilarang oleh agama diperbolehkan walaupun ia berasal dari sumber-sumber asing. Sebagai contoh, Sufisme. ... Itulah mengapa Muhammadiyah, setelah mereka membersihkan dunia Islam atau ... memurnikan[nya] dari unsur-unsur asing, mereka merasa perlu untuk menyerang kaum Sufi."[197]

Selama dua dasawarsa pertama atau lebih periode Orde Baru, Sufisme tampaknya mengalami kemunduran. Tarekat Sufi terbesar di Jawa mungkin adalah Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah, walaupun Tijaniyyah juga cukup besar. Sekitar 1970, terdapat empat pusat tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah; mereka terletak di pesantren Darul Ulum di Rejoso, Peterongan

---

[196]Wawancara dengan H. Ahmad Syahirul Alim, Yogyakarta, 10 Agustus 1977. Bagian kedua dari namanya kadang juga dilafalkan sebagai Sahirul; dia adalah keturunan Madura, dengan gelar M.Sc. di bidang astronomi dari UCLA (1964); Ahmad Syahirul Alim sendiri bukan merupakan anggota NU atau Muhammadiyah. Dia menulis sebuah buku yang menegaskan harmoni antara ilmu pengetahuan, teknologi dan Islam: Ahmad Sahirul Alim, *Menguak keterpaduan sains, teknologi dan Islam* (Yogyakarta: Dinamika, 1966). Menyusul pengeboman candi Borobudur yang terletak di Jawa Tengah serta berasal dari abad ke-9 pada 1985, Syahirul Alim ditahan tetapi kemudian dibebaskan tanpa tuduhan apa pun setelah memberikan bukti yang memberatkan mantan Menteri Perindustrian H. Mohamad Sanusi, yang kemudian dipenjarakan selama 19 tahun. Ketika Abu Bakar Ba'asyir mendirikan MMI (Majelis Mujahiddin Indonesia) di Yogyakarta pada 2000, Syahirul Alim berada di antara jajaran pemimpin Muslim terkenal yang hadir (*TempoI*, 5 Agustus 2000). Dia wafat pada 2007. Terima kasih saya yang tak berhingga kepada Sidney Jones yang telah menyediakan informasi mendetail mengenai hal ini.

[197]Wawancara, Jakarta, 7 Agustus 1977.

(Jombang), yang dipimpin oleh Kiai Musta'in Romly; di Mranggen dekat Semarang; dan di dua lokasi di Jawa Barat: Suralaya (Tasikmalaya), yang dipimpin oleh Abah Anom; dan Pagentongan (Bogor). Ketika Kiai Musta'in mengumumkan dukungannya terhadap Golkar pada 1976, dia kehilangan banyak pengikut, menegaskan kesalingterkaitan yang ada di antara politik dan spiritualitas. Pada akhir 1980-an, semua pemimpin lain kecuali Abah Anom telah meninggal dunia dan digantikan—jika memang ada yang bisa menggantikan peran mereka—oleh tokoh-tokoh yang kalah karismatik dari mereka. Ajaran Sufisme terhapuskan sama sekali di Pagentongan.[198] Mengingat sifat bawaan dari banyak tarekat yang umumnya privat—untuk tidak mengatakan rahasia—secara khusus pada masa ketika bentuk spiritualitas semacam ini sedang mendapat hujan kritik, sulit untuk mengetahui sejauh mana tarekat-tarekat Sufi yang lain kehilangan pengaruh dan anggotanya pada tahun-tahun pertama periode Orde Baru. Tetapi, yang jelas adalah bahwa dari akhir dasawarsa 1980-an dan menjelang dasawarsa 1990-an, ketika mistisisme Islam menjadi sangat popular, orang membicarakan hal ini sebagai sebuah "kebangkitan kembali" setelah periode yang berat. Ironisnya, sementara Musta'in Romly kehilangan banyak dari para pengikutnya setelah memutuskan untuk berafiliasi dengan Golkar pada 1976, Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah merasa lebih mudah dan cepat tumbuh ketika pemimpinnya di Tegal melakukan hal yang sama dalam konteks yang berbeda pada 1983.[199] Ini menjadi bagian dari rekonsiliasi yang mulai tumbuh antara Islam Tradisionalis dan

[198]Martin van Bruinessen, "Tarekat Qadiriyah dan ilmu Syeikh Abdul Qadir Jilani di India, Kurdistan dan Indonesis," *Jurnal Ulumul Alquran* no. 2 (1989), hlm. 74-5. Laporan yang lebih mendetail terdapat dalam Mahmud Sujuthi, *Politik tarekat: Qadiriyah wa Naqsyabandiyag Jombang; Studi hubungan agama, negara dan masyarakat* (pengantar oleh Martin van Bruinessen; Yogyakarta: Galang Press, 2001).

[199]Julia Day Howell. "Sufism and the Indonesian Islamic revival." *The Journal of Asian Studies* vol. 60, no. 3 (Agustus 2001), khususnya hlm. 713–7; Julia Day Howell, Subandi dan Peter L. Nelson, "Indonesian Sufism: Signs of resurgence," di

rezim Soeharto yang akan dibahas lebih lanjut di bab berikutnya dari buku ini.

Berkaitan dengan tradisi Jawa pada umumnya, penolakan kaum Modernis pada periode ini tampak jelas. Kebanyakan kalangan Tradisionalis memiliki pandangan yang berbeda. Malahan, bagi para kiai Tradisionalis, mengakomodasi konsep-konsep kejawaan sembari mempromosikan Islamisasi adalah dua hal yang sangat wajar. Mbah Lim (Kiai Haji Muslim Imampura) mengklaim bahwa dirinya tidak pernah merasakan kebudayaan Jawa sebagai penghambat Islamisasi. Ketika dia mengawali pesantrennya di dekat Klaten pada 1959, masyarakat setempat merupakan kaum abangan yang bahkan tidak tahu cara berdoa. Ratu Kidul dan roh Gunung Lawu (Sunan Lawu) tidak lebih dari sekadar makhluk halus yang benar-benar ada, katanya, tetapi mereka hanyalah "budaya" dan tidak perlu dihancurkan. Masih ada banyak makhluk halus atau roh lokal lain, tetapi tidak ada perlunya untuk menghormati mereka, namun dia tidak pernah melarang gagasan-gagasan mengenai roh-roh halus semacam ini. Lagi pula, seiring berjalannya waktu keyakinan pada hal-hal gaib semacam itu akan mati dengan sendirinya. Masalahnya dengan judi serupa dengan itu. Ada resistensi terhadap proses Islamisasi yang lambat ini, tetapi oposisi tersebut "kalah dengan Allah."[200] Mengajar melalui teladan baik adalah bagian yang penting dari versi Islamisasi ini, dan tak diragukan bahwa perlindungan yang Mbah Lim berikan kepada orang-orang PKI yang datang kepadanya untuk meminta bantuan selama pembantaian 1965–6 memiliki dampak yang besar.

Pada masa awal Orde Baru, terdapat beberapa pihak di NU yang tidak begitu suka dan bahkan memusuhi tradisi-tradisi

---

dalam Peter B. Clarke (peny.), *New trends and developments in the world of Islam* (London: Luzac Oriental, 1998), hlm. 277–97.

[200]Wawancara dengan Kiai Haji Muslim Imampura (Mbah Lim), Pondok Pesantren al-Muttaqien Pancasila Sakti, Karang Anom, Klaten, 27 Maret 2006.

lokal dan bahkan Sufisme. Salah satunya adalah Imron Rosyadi, yang memang merupakan seorang pemimpin NU yang tidak biasa. Dia pernah belajar di Malaya, Arab Saudi dan Irak, serta berkarier di Departemen Luar Negeri RI di Arab Saudi dan Irak dari 1947 hingga 1952 dan di Swiss dari 1956 sampai 1957. Di Indonesia, Imron Rosyadi mengajar di Akademi Hukum Militer. Kariernya di NU menanjak berkat keaktifannya di Ansor, tetapi dia lalu kehilangan posisi tersebut karena penolakannya yang tegas terhadap Demokrasi Terpimpin yang digagas oleh Sukarno. Dia menjadi anggota DPR dari PPP selama Orde Baru dan menjadi pegawai senior di Departmen Luar Negeri.[201] Demikianlah, Imron Rosyadi memiliki pengalaman internasional yang jauh lebih luas daripada kebanyakan tokoh NU. Ketika saya berbincang-bincang dengannya pada 1977, saya menyebut tentang keinginan sementara kalangan Modernis untuk menghapuskan *slametan*, Sufisme dan beragam tradisi budaya lokal dan memintanya untuk mendeskripsikan sikap NU terhadap kebudayaan tradisional Jawa. Jawabannya terdengar agak tidak biasa di dalam konteks NU: "Kami juga ingin meniadakannya," katanya, "tetapi dengan cara yang sangat halus, tidak dengan mengonfrontasi mereka. ... Itu bukan cara orang Jawa bertindak."[202] Jadi, bagi Imron Rosyadi, terdapat perbedaan dalam cara atau pendekatan, tetapi tidak dalam tujuan akhirnya. Bahkan seorang pengikut setia tradisi Jawa dan tokoh yang mengakui adanya kekuatan-kekuatan spiritual lokal seperti Abdurrahman Wahid meyakini bahwa, dalam jangka panjang, berbagai bentuk kesenian khas Jawa seperti wayang akan bertahan, tetapi dengan kandungan Islami lebih banyak di dalamnya.[203]

---

[201]Roeder, *Who's who*, hlm. 322; Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, relasi-relasi kuasa, pencarian wacana baru* (Yogyakarta: LKiS bekerja sama dengan Pustaka Pelajar, 1994), hlm. 291.

[202]Wawancara dengan H. Imron Rosyadi, Jakarta, 5 Agustus 1977.

[203]Wawancara dengan Kiai Haji Abdurrahman Wahid, Jakarta, 7 Agustus 1977.

Persoalan paling mendasar bagi sebagian besar kaum Modernis mengenai tradisi Jawa—*slametan*, kekuatan spiritual yang hadir dalam pertunjukan tari, Ratu Kidul, keris yang "bernyawa dan hidup", praktik Sufi dan semuanya yang lain—adalah karena mereka kental dengan nuansa takhayul dan irasionalitas. Berpegang teguh pada epistemologi dasar mereka, kaum Modernis dari periode ini melihat Islam yang pada dasarnya rasional dan konsisten dengan ilmu pengetahuan modern. Hal itu juga membuat reformasi Islam yang mereka perjuangkan sejalan dengan agenda pemerintah dalam hal pembangunan ekonomi, perluasan pendidikan, dan peningkatan kesejahteraan sosial.[204] Ketika proses Islamisasi menjadi semakin dalam di wilayah Jatinom (yang terletak di Kabupaten Klaten, dekat dengan jalan raya yang menghubungkan Yogyakarta-Surakarta) mulai 1970-an, Muhammadiyah-lah yang mengambil peran di depan. Saat melaksanakan penelitian lapangan pada 1990-1, Irwan Abdullah dapat mengamati bahwa "sebuah etos baru tengah terbangun dan rasionalisasi sedang diperkenalkan, [ini adalah] tanda-tanda bahwa masyarakat sedang menjadi lebih modern. Pengajian-pengajian membantu umat dalam memahami kehidupan secara rasional."[205]

Sjafruddin Prawiranegara mengatakan bahwa Islam harus ditafsirkan sehingga selaras dengan ilmu pengetahuan. Sebagai contoh, apa yang Alquran namakan sebagai malaikat sama dengan apa yang ilmu pengetahuan sebut sebagai hukum alam. "Jika kita benar-benar ingin menjadi religius, kita juga harus

---

[204]Ada perbedaan yang sangat menarik di sini dengan pendapat Abu Bakar Ba'asyir, yang mengungkapkan pandangan bahwa memerangi kemiskinan itu keliru, sebab kaum miskin telah ditakdirkan seperti itu oleh Allah SWT. Namun demikian, orang harus memperlakukan orang miskin dengan adil. Sebagai misal, mereka harus mendapatkan akses ke layanan kesehatan dan pendidikan. Wawancara, Ngruki, 13 September 2008.

[205]Irwan Abdullah, *The Muslim businessmen of Jatinom: Religious reform and economic modernization in a Central Java town* (disertasi Doktoral, University of Amsterdam, 1994); hlm. 95; lihat juga hlm. 6, 85-8 mengenai peran Muhammadiyah.

menjadi benar-benar ilmiah," katanya.[206] Senada dengannya, Prof. Osman Raliby merujuk kepada Alquran 55:33, yang mengatakan: "Hai jama'ah jin dan manusia, jika kamu sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi, maka lintasilah, kamu tidak dapat menembusnya kecuali dengan kekuatan [Kami]."[207]Ayat ini dimaksudkan sebagai peringatan, karena pada waktu itu belum ada pesawat terbang, Raliby melanjutkan. Tetapi, di dunia modern, di mana pesawat terbang dan roket telah ditemukan, kita dapat mengatakan, "Oh, maksud yang sebenarnya adalah seperti itu." Mirip dengan hal itu, rujukan Qur'anik (yang ditemukan dalam jumlah banyak) tentang ketujuh langit akan, demikian diyakininya, menjadi lebih jelas seiring perkembangan ilmu pengetahuan. Alquran 21:30 berbunyi demikian: "Dan, apakah orang-orang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya ...?"[208] Bagi Raliby, hal ini menunjukkan bahwa Alquran mengandung Teori Ledakan Besar (Big Bang Theory).[209]

Hak dan kebebasan kaum perempuan merupakan isu yang lazim ditemui di dalam gerakan-gerakan reformasi religius dan hal tersebut tidak kalah peliknya di dalam proses Islamisasi Indonesia di bawah Soeharto. Rezim Orde Baru memiliki dan terus mempromosikan citra tentang perempuan yang idealnya sendiri—ibu rumah tangga, pendidik anak-anak, pendamping bagi suami mereka, tetapi juga merupakan perempuan yang modern, terdidik dan mampu menyumbang bagi pembangunan nasional. Pemerintah berusaha untuk "mengatur peran privat sekaligus publik kaum perempuan, dengan menekankan bahwa perempuan pertama-tama dan terutama adalah istri dan ibu, tetapi mereka juga mesti mampu mendukung pembangunan

---

[206]Wawancara, Jakarta, 3 Agustus 1977.

[207]http://www.alquran-indonesia.com/web/quran/listings/details/55/30.

[208]http://www.alquran-indonesia.com/web/quran/listings/details/21/20.

[209]Wawancara, Jakarta, 14 Agustus 1977.

nasional sebagai profesional yang terampil atau semi-terampil."[210] Pada prinsipnya, pandangan kalangan aktivis Islam serupa dengan versi pemerintah, tetapi dalam praktiknya terdapat beberapa variasi yang luar biasa besar. Beberapa kiai yang dikutip di dalam buku ini menikah secara poligami, misalnya, sesuatu yang sangat langka di antara kalangan Modernis.

Penting untuk dicatat di sini bahwa baik kaum Modernis maupun Tradisionalis di Indonesia mendukung pendidikan bagi kaum perempuan. Tidak ada kelompok besar yang menganjurkan bahwa kaum perempuan tidak perlu mendapatkan pendidikan seperti gaya Taliban.[211] Muhammadiyah memiliki anak organisasi bagi kalangan perempuannya—'Aisyiyah, yang dibentuk pada 1917—sementara kaum perempuan Modernis memainkan peranan di dalam mendukung pandangan-pandangan yang progresif. Tetapi, mereka terpisah dari kaum laki-laki yang menjalankan Muhammadiyah dan bahkan pada awal abad ke-21 masih merasa bahwa mereka tidak boleh memegang kekuasaan yang senyatanya di dalam organisasi induk. Baru pada 1972, Muhammadiyah mengeluarkan sebuah aturan yang mengatakan bahwa perempuan boleh bepergian ke luar rumah sendirian, tetapi mereka hanya boleh melakukannya dengan izin sang suami—aturan ini merupakan sebuah upaya dari pihak Muhammadiyah untuk mengakomodasi realitas bahwa para perempuan aktivis di 'Aisyiyah cukup sering melakukan perjalanan. Tetapi, bahkan ketua 'Aisyiyah tingkat nasional dari 1965 hingga

---

[210]Virginia Matheson Hooker dan Howard Dick, "Introduction," di dalam Virginia Matheson Hooker (peny.), *Culture and society in New Order Indonesia* (Kuala Lumpur, dll.: Oxford University Press, 1993), hlm. 11.

[211]Karena alasan ini, terlepas dari hal-hal baik dan benar yang terkandung di dalam isi bukunya, judul yang terdengar bombastis yang diberikan penerbit bagi kajian Bilveer Singh mengenai politik Islam ekstremis di Asia Tenggara sungguh menyesatkan: Bilveer Singh, *The Talibanization of Southeast Asia: Losing the war on terror to Islamic extremists* (Westport, CT: Praeger Security International, 2007). Bahkan, Abu Bakar Ba'asyir dan Abdullah Sungkar tidak pernah tercetus untuk melarang anak perempuan bersekolah.

1985, Prof. Baroroh Baried dari Universitas Gadjah Mada, melaporkan bahwa kadang dia harus membatalkan perjalanan karena suaminya tidak memberikan izin kepadanya. Keluarga berencana menjadi sebuah prioritas bagi pemerintah, dengan tujuan agar setiap keluarga memiliki dua anak saja, tetapi kontrasepsi adalah suatu persoalan bagi banyak pemikir Muslim, karena hal tersebut bisa dipandang sebagai campur tangan terhadap rancangan Tuhan. Kita telah melihat di atas bahwa Hamka, pada 1969, telah menolak program KB karena dianggap sebagai bagian dari "Serbuan Pemikiran". Namun demikian, keluarga berencana diterima oleh Muhammadiyah.[212] Ini bukan lalu berarti bahwa 'Aisyiyah adalah sebuah organisasi feminis; pandangan-pandangannya tetap konservatif dan didasarkan pada pembacaan yang ketat terhadap Alquran dan Hadis sebagaimana ditafsirkan oleh nalar, tak berbeda dengan seluruh organisasi Modernis lain.

NU, sementara itu, lebih lambat dalam merespons isu-isu perempuan. Tradisionalisme menancapkan akarnya di daerah pedesaan di mana, seperti yang sudah kita lihat, jumlah kaum perempuan yang melek huruf lebih sedikit dan daya modernisasi untuk merasuki warganya lebih lambat daripada di wilayah perkotaan. Pada 1946, anak organisasi NU yang dikhususkan bagi kaum perempuan dan diberi nama Muslimat NU didirikan, tetapi pemegang kekuasaan yang sesungguhnya di pesantren yang menjadi pusat kehidupan Tradisionalis tetaplah kaum lelaki sampai dasawarsa 1970-an, ketika perempuan mulai dilibatkan sebagai guru. Peran mereka di dalam NU terus menguat dari tahun ke tahun, terbantu terutama karena dukungan dari Abdurrahman Wahid dan beberapa kiai terkemuka lain. Istri Abdurrahman Wahid, Sinta Nuriyah Wahid, juga menjadi tokoh yang penting di dalam usaha untuk mengangkat peran perempuan di

---

[212]Van Doorn-Harder, *Women shaping Islam*, hlm. 79, 115, 119.

NU. Perkawinan dini dulu dianggap sebagai hal yang wajar di lingkungan Tradisionalis, tetapi kini anak-anak gadis mereka didorong untuk menyelesaikan sekolah mereka terlebih dulu dan bahkan melanjutkannya hingga ke tingkat perguruan tinggi. Di dalam konteks ini, seperti sudah disinggung di atas, sistem IAIN memainkan peranan penting. Muslimat NU juga mendorong pelaksanaan KB sejak dasawarsa 1960-an dan, pada 1972, NU mengeluarkan aturan bahwa KB adalah sesuatu yang halal.[213]

MUI baru mengeluarkan fatwa mengenai kontrasepsi pada 1983. Fatwa ini menyatakan bahwa keluarga berencana yang bertujuan untuk menjaga kesehatan ibu atau bayi atau demi pendidikan sang anak yang lebih baik adalah halal (dengan demikian menyediakan landasan medis dan sosial untuk membatasi jumlah anggota keluarga), sejauh keluarga berencana tersebut tidak menggunakan prosedur kontrasepsi yang dipandang haram di dalam hukum Islam. IUD (spiral) diperbolehkan. Aborsi, vasektomi dan tubektomi dinyatakan dilarang.[214]

Pendalaman Islamisasi pada Awal 1980-an

Dari seluruh pelosok Jawa, informasi mengenai pendalaman Islamisasi terus terdengar sejak awal dasawarsa 1980-an. Terlepas dari sikap keras rezim Orde Baru terhadap aspirasi politik kaum Modernis dan pengaruh kalangan Tradisionalis di pedesaan, kebijakan pemerintah dan aktivitas para pembawa Islam di tingkat akar-rumput semuanya menuju transformasi religius masyarakat Jawa dan rakyat Indonesia pada umumnya.

Antara akhir 1970-an dan pertengahan 1980-an, Robert Hefner mengamati di daerah dataran tinggi Pasuruan yang terpencil apa yang nyaris bisa dipastikan sebagai penetrasi serius

---

[213]Ibid., hlm. 10, 170, 175, 218.

[214]Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia*, hlm. 126, dst.

pertama Islam ke wilayah di mana persentuhannya dengan Islam pada waktu sebelumnya berkisar antara sangat sedikit sampai nol. Tidak satu pun dari kelompok anti-Islam lokal yang selamat dalam peristiwa 1965-6. Sekolah-sekolah negeri bikinan Orde Baru kemudian masuk ke kawasan itu dan, bersama mereka, para guru yang bersimpati pada bentuk-bentuk Islam yang lebih ortodoks. Sebagaimana di tempat-tempat lain, para anak muda di daerah tersebut memperoleh pemahaman baru akan, dan komitmen terhadap, iman Islam yang sebelumnya tidak terlalu berarti bagi orangtua mereka. Jumlah madrasah meningkat lebih dari dua kali lipat. Orang Islam yang saleh diasosiasikan dengan pendidikan, pembangunan serta kemajuan. Bagi banyak kaum muda di daerah itu, mengutip dari Hefner, "peralihan dari kepercayaan kepada roh-roh penunggu desa kepada Islam ortodoks terasa seperti peralihan yang mencerahkan ke arah modernitas." Para pegawai di kantor dinas Departemen Agama setempat memilih untuk bergabung dengan Golkar—sebenarnya, ini adalah sesuatu yang diwajibkan bagi seluruh pegawai negeri—dan, dengan cara demikian, tidak kehilangan pekerjaan mereka. Mereka dan kader-kader Golkar lainnya mengadakan pengajian bagi masyarakat umum. Program-program pendidikan bagi para pengurus masjid diadakan, sementara banyak masjid dan rumah ibadah diperbaiki dan diperluas (lengkap dengan sistem pengeras suara untuk menyerukan waktunya salat). Ini merupakan Dakwahisme yang dikomandoi oleh pemerintah dan kalangan aktivis.[215]

Penelitian lapangan Cederroth di sebuah desa kecil di wilayah Malang pada pertengahan dasawarsa 1980-an juga men-

---

[215]Hefner, "Islamizing Java?" khususnya hlm. 540–8. Penelitian lapangan Hefner dilaksanakan pada 1978–80 dan 1985. Kutipan berasal dari hlm. 548. Gerakan kebatinan lokal yang bersifat anti-Islam dan bernama *agama Buda Visnu Jawi* ingin kembali ke agama Jawa "asli", yakni yang dianut oleh orang Jawa semasa Majapahit (ibid., hlm. 538). Gerakan ini kemungkinan sama dengan gerakan di wilayah Blitar yang Raharjo sebut sebagai *agami Budha Jawi Wisnu*; Raharjo Suwandi, *Quest for Justice*, hlm. 147.

dokumentasikan suatu proses Islamisasi yang, berbeda dari yang sebelumnya dipaparkan, mendapat tentangan yang signifikan. Warga dari desa yang dimaksud Cederroth sangat menjunjung tinggi roh-roh desa dan menghormati tempat yang dianggap angker; mereka mengadakan *slametan* dan upacara bersih desa secara tahunan serta sering menggelar pertunjukan tari *jaranan* [kuda lumping]. Namun demikian, ketika seorang kepala desa baru dilantik pada 1978, warga desa mendapati bahwa mereka kini dipimpin oleh seseorang yang tidak begitu tertarik pada praktik-praktik semacam itu. NU pun menentang berbagai praktik tersebut dan melakukan berbagai terobosan untuk menghapuskannya. Memang, dalam beberapa aspek NU di sini lebih tidak toleran pada berbagai gagasan serta bentuk kesenian kaum abangan daripada Muhammadiyah, yang secara lokal direpresentasikan oleh orang baru yang datang dan kemudian menetap di desa tersebut. Pada akhir dasawarsa 1960-an, ketua NU lokal membangun madrasah pertama di desa itu. Ada "jurang yang dalam" antara kelompok Tradisionalis dan Modernis, tetapi keduanya mempromosikan Islamisasi yang lebih dalam. Namun demikian, upaya ini mendapat serangan balik dalam bentuk kemunculan dua gerakan kebatinan yang dipimpin oleh orang yang mengklaim memiliki kekuatan supernatural. Cederroth, karenanya, menyaksikan adanya kebangkitan mistisisme pada akhir dasawarsa 1980-an yang akan kita bahas lebih jauh di bawah. Dalam kasusnya, mistisisme yang muncul bukan mewujud sebagai Sufisme Islam tetapi kebatinan Jawa ragam lama.[216]

Di pantai utara, di dekat Lamongan, gagasan-gagasan spiritual yang berusia lebih tua secara progresif menjadi semakin Islami. Di desa nelayan Brondong, ada kebiasaan untuk memuja roh-roh

[216]Sven Cederroth, *From syncretism to orthodoxy? The struggle of Islamic leaders in an East Javanese village* (Copenhagen: NIAS Report no. 3, 1991). Penelitian lapangan Cederroth di desa Bokor (kecamatan Tumpang) dilaksanakan pada 1986-7. Kutipan diambil dari hlm. 34.

yang ada hubungannya dengan penangkapan ikan, tetapi para pemimpinnya merupakan simpatisan PKI dan praktik ini pun turut menghilang bersama mereka pada 1965–6. Namun demikian, pada 1970, praktik ini bangkit kembali sebagai sebuah ritual baru bernama *tutup layang* (menggulung layar), di mana sesaji dipersembahkan di lepas pantai bagi roh yang oleh masyarakat setempat disebut Kiai Anjir, yang diyakini sebagai roh penunggu lautan—semacam padanan laki-laki bagi roh Ratu Kidul yang perempuan. Pemimpin masjid desa (disebut *modin*) melafalkan doa secara Islam konvensional, yang dilanjutkan dengan puji-pujian kepada roh Laut Utara dalam bahasa Jawa: "*Bismillah*[217] ... Kami menghaturkan persembahan ini bagi Kiai Anjir yang berkuasa di Laut Jawa. Semoga kami beroleh nasib baik dan kesejahteraan. ..." Brondong bukan lagi sebuah tempat di mana hanya kaum nelayan abangan tinggal. Seperti semua tempat lain, kini terdapat kaum Modernis di antara guru-guru sekolah negeri, yang kemudian mendirikan Muhammadiyah di sana pada 1970. Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII, akan didiskusikan di bab selanjutnya) yang idiosinkratik, doktriner—dan banyak dikecam—datang ke Brondong pada 1975, awalnya disambut dengan penolakan tetapi, pada akhirnya, diterima juga. NU mengikuti dengan mendirikan cabangnya pada 1980-an. Menjelang abad ke-21, bahkan gerakan Modernis dan Revivalis yang paling ekstrem memiliki representasi di Brondong.[218] Demikianlah, upacara *tutup layang* menjadi sebuah urusan bersama, tetapi yang cenderung mengarah pada Islamisasi yang lebih dalam. Setelah ritual awal tersebut, sehari kemudian diadakan

[217]Bentuk pendek dari permohonan atas berkat Allah SWT dalam bahasa Arab yang harus mendahului setiap tindakan penting dan yang membuka seluruh surah dalam Alquran, kecuali satu: *bismillah al-rahman al-rahim*, "dengan menyebut nama Allah yang mahapengasih lagi mahapenyayang."

[218]Ini mencakup FPI, PKS, MMI dan *Tablighi Jamaah*, yang asal-muasalnya merupakan organisasi dari Pakistan. Organisasi-organisasi ini akan dibahas kemudian di buku ini.

pengajian dan *slametan* bagi kalangan Tradisionalis. Pada malam harinya, anak-anak muda setempat berjoget dengan diiringi musik dangdut yang berirama menghentak dan tak sedikit yang lalu minum minuman keras hingga mabuk. Juga diadakan tarian *tayuban* dan pertunjukan wayang, tetapi baik penari maupun penyanyinya harus mengenakan pakaian yang sopan, di mana kaum perempuannya bahkan mengenakan jilbab. Inilah saja yang didapat oleh mereka yang percaya pada spiritualitas lama. Ketika Budi Ashari melakukan penelitian lapangannya di desa Brondong pada 2004-6, pengikut kebatinan tinggal lima belas orang saja, kebanyakan orang tua, yang tidak memiliki institusi formal untuk mendukung mereka, di sebuah desa dengan jumlah penduduk hampir mencapai 15.000 jiwa. Di desa-desa di sekitar Brondong, malahan tidak ada kerja sama antarwarga berlatar belakang berbeda dalam menjalankan ritual *tutup layang*; aktivis-aktivis Muhammadiyah dan NU mendominasi di sana dan tak jarang saling berselisih paham, kecuali dalam sikap mereka yang menentang—yang kadang menjurus pada kekerasan—masuknya interpretasi religius baru apa pun.[219]

Meskipun kita tidak memiliki studi kasus semacam itu bagi setiap desa di Jawa yang jumlahnya ribuan, pola yang telah kita lihat di sini tampaknya tetap bisa digeneralisasi dan diaplikasikan untuk desa-desa lain. Salah seorang pengamat yang paling tajam analisisnya dalam fenomena ini, Robert Hefner, memberi komentar sebagai berikut:

> Pada dasawarsa 1980-an, para antropolog dan jurnalis mencatat bahwa Islam normatif sedang berkembang pesat di kubu-kubu yang dulunya dikuasai oleh kaum nationalisme sekular, sementara Kejawen mengalami kemerosotan. Institusi-institusi Kejawen mendapat pukulan yang amat telak. Di sebagian besar wilayah pe-

[219]Budi Ashari, "Tutup layang: Manifestasi masyarakat Brondong, Lamongan, Jawa Timur," (Tesis Magister, Universitas Gadjah Mada, 2006).

> desaan, misalnya, ritual-ritual komunal hingar-bingar (*slametan desa*) yang dirayakan oleh para penganut Kejawen di tempat yang diyakini sebagai "rumah" roh pelindung desa (*dhanyang*), yang, dengan begitu hidup, dipaparkan di dalam karya Clifford Geertz yang berjudul *Religion of Java*, telah menghilang pada akhir dasawarsa 1980-an. Di tempat di mana berbagai ritual tersebut masih hidup, sebagian besarnya beroperasi di tataran privat dan tak lagi mendapat sokongan penuh dari otoritas setempat ... Pada dasawarsa 1980-an, ada petunjuk yang cukup jelas mengenai kebangkitan kembali Islam dan kemerosotan Kejawen. ... Kebijakan yang dibuat oleh rezim Orde Baru ... membuat Kejawen tidak bisa dipertahankan secara publik.[220]

Pada 1985, jurnal intelektual *Prisma*[221] memublikasikan sebuah edisi yang secara khusus membahas topik "Islam in Indonesia: In search of a new image". *Prisma* sendiri dipublikasikan oleh LP3ES (Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial), yang didirikan pada 1971 oleh para intelektual muda berlatar belakang Tradisionalis dan merupakan salah satu LSM paling penting di Indonesia. Sejak awal pendiriannya, karya LP3ES mendapat dukungan penting dan penuh dari Friedrich Naumann Stiftung (Jerman). Para kontributor *Prisma* berasal dari kalangan elite intelektual muda baik yang berlatarbelakang Modernis maupun Tradisionalis. Abdurrahman Wahid, misalnya, menulis mengenai Islam sebagai sebuah entitas yang melengkapi nasionalisme Indonesia. Dia menekankan pentingnya keputusan NU yang diambil pada 1984—yang akan didiskusikan di bab selanjutnya—untuk membebaskan dirinya dari asosiasi dengan partai politik mana pun.

Nurcholish Madjid mengkritik pemikiran kaum Modernis pada masa kini, menganggapnya telah menderita "penyumbatan" dan tidak memberi perhatian yang mencukupi pada "warisan

---

[220]Hefner, *Civil Islam*, hlm. 84, 122, 248 n69.

[221]"Islam in Indonesia: In search of a new image," *Prisma: The Indonesian indicator*, no. 35 (Maret 1985).

intelektual klasik"—hasil dari studinya terhadap pemikiran Ibn Taymiyya yang tertuang di dalam disertasi doktoralnya di University of Chicago di bawah bimbingan Fazlur Rahman setahun sebelumnya. Amien Rais menulis tentang al-Ikhwan al-Muslimun di Mesir dan revolusi Islam di Iran di bawah pimpinan Ayatollah Khomeini. Dia mengkritik NU karena dianggapnya terlalu mudah terkooptasi oleh pemerintah dan Muhammadiyah karena kelihatan membutuhkan "reorientasi dan revisi atas kerangka berpikirnya". Dawam Raharjo menggambarkan tujuan revolusi Iran dengan ungkapan "sangat menarik" karena "mencoba untuk mengembangkan nilai-nilai dari suatu kebudayaan baru" yang tidak bersifat kapitalis sekaligus juga tidak sosialis. Ahmad Syafii Maarif menulis bahwa di negara Indonesia yang berdasarkan Pancasila, Islam mesti diterapkan atau diimplementasikan "secara bertahap, bijak, hati-hati dan bertanggung jawab"—sebuah kritik terhadap aspirasi-aspirasi yang lebih radikal. Jalaluddin Rakhmat mengkritik "kaum Fundamentalis Islam" karena "pemahaman mereka yang rendah ... atas agama." Penulis Abdul Hadi W.M., yang dikenal karena pandangan-pandangan Sufinya, mengamati bahwa ketertarikan pada Islam sebagai sebuah kekuatan politik tengah melemah, tetapi tidak sebagai suatu "kekuatan intelektual dan sosial", dan bahwa Sufisme "mulai diterima lagi di kalangan elite terdidik."

Mempertimbangkan semuanya itu, tulisan-tulisan di dalam *Prisma* edisi tahun 1985 mencerminkan seberapa jauh rezim Orde Baru telah berhasil dalam mendominasi proses Islamisasi. Para cendekiawan muda ini semuanya berpikir di dalam konteks sebuah realitas rezim yang permanen di mana batas-batas diskursus ideologis yang bisa diterima akan ditetapkan oleh Jakarta. Islam tidak akan menjadi pihak yang menetapkan batas-batas tersebut, tetapi mesti menyesuaikan diri dengannya. Kita akan melihat di bab berikutnya bagaimana penerimaan atas realitas ini

oleh kalangan aktivis Islam dari segala aliran, dan bagaimana secara khusus perubahan arah politik NU, mulai dari pertengahan dasawarsa 1980-an mengarah pada usaha Islamisasi kolaboratif yang secara dramatis membawa proses ini menuju arah yang sudah kita amati di bab ini. Pengecualian terhadap generalisasi ini ditemukan di kalangan Revivalis seperti Ba'asyir dan Sungkar. Namun demikian, pandangan-pandangan ekstrem seperti yang dipegang oleh Ba'asyir dan Sungkar juga merasakan lingkungan yang lebih subur bagi pertumbuhan karena kemajuan Islamisasi secara umum, sebagaimana halnya perkembangan internasional yang krusial.

Soeharto sendiri menjadi semakin tertarik pada Islam pada 1980-an. Dia meminta Kiai Haji Kosim Nurseha untuk mengajari dirinya dan keluarganya untuk lebih mengenal iman tersebut. Kosim Nurseha sejatinya berasal dari Tegal dan diklaim memiliki keahlian dalam ilmu bela diri yang memungkinkannya lolos dari upaya pembunuhan oleh PKI. Dia adalah anggota Staf Kerohanian angkatan darat.[222] Dia, karenanya, memiliki semacam "akses" untuk mengajarkan Islam kepada keluarga kepresidenan. Namun demikian, seperti sudah kita lihat sebelumnya di dalam koleksi *Butir-butir budaya Jawa* yang Soeharto persiapkan pada tahun 1986, kelekatan sang Presiden pada spiritualitas Sintesis Mistik dan berbagai praktik magis terkait yang berakar pada budaya Jawa tetaplah kuat. Masuk akal rasanya bagi kita untuk menduga bahwa keinginan Soeharto untuk lebih mengenal Islam berasal dari hasratnya untuk memasukkan Islam ke dalam bidang atau dunia spiritual yang mampu dikontrolnya. Juga dimungkinkan—dari apa yang kita ketahui mengenai Soeharto,

[222]Kadang-kadang, namanya dieja sebagai Qosim Nurseha. Dia lahir pada sekitar tahun 1936. Informasi di sini didasarkan pada sebuah wawancara dengannya pada 1996 yang berjudul "K.H. Kosim Nurseha, 'Saya Harus Hati-hati'," yang dapat dibaca di http://www.hamline.edu/apakabar/basisdata/1996/07/21/0011.html; saya tidak bisa mengonfirmasi sumber ini. Lihat juga Hefner, *Civil Islam*, hlm. 83.

bahkan kemungkinan untuk itu cukup besar—bahwa Soeharto ingin menjadikan keyakinan yang semakin berpengaruh di masyarakat di sekitarnya, yang telah rezimnya dorong sedemikian rupa sehingga menjadi kekuatan akar-rumput yang anti-Komunis ini sebuah kekuatan supernatural yang mendukungnya dan rezimnya, alih-alih mengambil risiko bahwa Islam akan menjadi ancaman baginya. Soeharto cukup cerdik untuk mengo-optasi dan memanfaatkan pihak-pihak yang mungkin menentangnya—itu merujuk pada mereka yang tidak begitu problematik sehingga mereka harus kehilangan pekerjaan mereka, atau dikecam, dipenjarakan, atau dibunuh—dan mungkin kini dia berusaha untuk melakukan hal yang sama di dunia supernatural. Soeharto bisa dikatakan memiliki pengetahuan yang sangat minim tentang sejarah Jawa, tetapi dia mungkin sedang mencoba mengulang apa yang telah Sultan Agung lakukan di Tembayat 350 tahun sebelumnya dan Ratu Pakubuwana telah perbuat 250 tahun sebelum dia: memobilisasi kekuatan-kekuatan supernatural dari Islam sehingga semuanya itu mendukung, alih-alih mengancam, rezim yang dikendalikannya. Baik Soeharto maupun Sultan Agung tidak berpikir bahwa untuk melakukan hal tersebut mereka mesti meninggalkan kekuatan magis atau gaib Jawa.

Ironi pada Masa Awal Orde Baru

Pada masa awal Orde Baru, mulai dari kelahirannya pada 1965-6 hingga awal dasawarsa 1980-an, perjumpaan agenda-agenda politik di satu sisi dan berbagai agenda sosio-religius di sisi lain memunculkan hasil yang ironis. Sebelum kedatangan rezim Soeharto, terdapat pola perilaku politik yang cukup konsisten yang membedakan kalangan Modernis dari Tradisionalis di dalam keislaman di Indonesia. Kaum Modernis—yang basis utamanya terletak di wilayah-wilayah perkotaan dan, khususnya, di luar

Jawa Tengah dan Jawa Timur—memegang kuat sikap religius reformis dengan pendirian politik yang tegas. Kekakuan sikap politik inilah—sebagaimana dicontohkan oleh Natsir dan para pemimpin Masyumi lain—yang menyebabkan partai mereka dilarang selama masa pemerintahan Sukarno. Kalangan Tradisionalis NU, sementara itu, di sepanjang masa kepresidenan Sukarno mencoba menyesuaikan diri dengan keadaan yang terus berubah di dalam perpolitikan Indonesia dan, dengan cara ini, tidak pernah mengalami pelarangan. Kaum Modernis dan yang lain-lain menuduh NU oportunis dan tidak punya prinsip selama periode ini, tetapi ini tidak sepenuhnya benar. Alih-alih, merupakan prinsip yang dipegang teguh oleh para pemimpin Tradisionalis untuk mengakomodasi otoritas politik yang ada dan mapan asalkan Islam tidak ditindas di bawahnya. Mereka melandaskan sikap mereka pada pandangan bahwa bahkan pemerintahan yang tidak sempurna masih lebih baik daripada anarki. Kita telah menyinggung di atas bahwa mereka mendasarkan sikap mereka pada Alquran 4:59, yang menganjurkan kepada umat Muslim untuk "taat kepada Allah SWT dan taat pada Utusan-Nya dan pada mereka yang memiliki kuasa atasmu." Tradisionalis juga percaya pada gagasan untuk selalu menimbang keuntungan dan kerugian, kebaikan dan kekurangan, dan kemudian bertindak seturut prinsip untuk mencari maslahat (dari bahasa Arab *maslaha,* kebaikan umum, kesejahteraan) yang terbesar. Demikianlah, demi kebaikan umat Islam secara keseluruhan, NU mau bekerja sama dengan rezim yang berkuasa. Kita bisa mengatakan bahwa, dalam arti tertentu, merupakan prinsip NU untuk tidak terlalu berpatok pada suatu prinsip. Yang penting bagi NU bukanlah Islamisme melainkan Dakwahisme—dan hal tersebut melahirkan sikap yang secara umum bisa dikategorikan lunak.

Pada awal masa Orde Baru, pola-pola politik yang lama tersebut terjungkir-balik. Kini, kaum Modernis, yang harus mengakui bahwa mereka tidak akan meraih kekuasaan politik di bawah rezim yang baru, secara umum meninggalkan Islamisme dan berpaling kepada Dakwahisme. Pendekatan ini dirintis serta dicontohkan oleh Natsir ketika dia mendirikan DDII pada 1967. Sekarang, agenda kaum Modernis adalah melakukan Islamisasi dari bawah alih-alih pemaksaan kekuasaan Islam dari atas. Konsekuensinya, kalangan politikus Modernis lalu mengadopsi apa yang sebelumnya selalu menjadi strategi Muhammadiyah: melakukan hal-hal yang baik, mendorong transformasi dan memberikan bantuan kepada masyarakat sembari mendorongnya ke arah yang lebih Islami, dan mencoba bekerja sama dengan rezim yang berkuasa. Walaupun Modernisme tetap berakar di lingkungan perkotaan, melalui beragam program perluasan pendidikan yang dijalankan oleh rezim Orde Baru beserta pelajaran agama yang wajib diajarkan di semua sekolah—dan, secara lebih khusus, hadirnya guru-guru sekolah yang ditugaskan oleh pemerintah di segenap penjuru Jawa—pemahaman akan Islam kaum Modernis yang lebih ketat mulai menembus wilayah-wilayah pedesaan yang sebelumnya didominasi oleh kaum abangan dan Tradisionalis.

Dakwahisme kaum Modernis sejalan dengan agenda dakwah pemerintah sendiri. Bagi kalangan Modernis, tujuannya adalah penghancuran Komunisme dan Islamisasi yang lebih dalam seturut dengan petunjuk Allah SWT. Bagi pemerintah, tujuan Dakwahnya adalah hancurnya Komunisme dan kontrol sosial yang lebih dalam menurut petunjuk dan arahan Presiden Soeharto. Tidak ada kontradiksi yang signifikan antara kedua tujuan ini. Kalangan Modernis masih memiliki banyak alasan untuk dikeluhkan—di atas segalanya adalah Kristenisasi—tetapi dalam hal agenda Islamisasi, mereka dan pemerintah satu suara.

Sementara agenda Dakwahis Modernisme seiring-sejalan dengan prioritas pemerintahan Orde Baru, NU mendapati dirinya sebagai pihak yang terus dicurigai dan, akibatnya, menjadi semakin antipati kepada rezim tersebut. Ansor, yang merupakan anak organisasi NU, telah memainkan peranan yang sangat besar bersama militer di dalam berbagai upaya untuk menghancurkan PKI, sehingga masuk akal kiranya bila NU berharap bahwa kolaborasi antara mereka dan rezim Soeharto akan berlanjut. Lagi pula, NU memiliki jaringan akar-rumput di luar wilayah perkotaan. Jaringan akar-rumput mereka di daerah pedesaan—khususnya di Jawa Timur—jauh lebih kuat dan ekstensif daripada yang dapat ditawarkan oleh kaum Modernis. Tetapi, pada kenyataannya NU justru menjadi pihak yang dicurigai, para kiainya terus diawasi, kaum birokrat dan militer enggan berhubungan atau bekerja sama dengannya, dan cabang-cabangnya, seperti ditulis oleh Suzaina Abdul Kadir, jatuh "ke dalam kekacauan".[223] NU semakin kritis terhadap kebijakan-kebijakan Orde Baru. Organisasi Islam Tradisionalis ini tidak puas dengan beberapa kebijakan rezim Soeharto tersebut, termasuk prioritas pembangunan ekonomi dalam negerinya yang lebih mengutamakan orang asing dan orang Indonesia keturunan Cina daripada para pengusaha pribumi yang merupakan konstituensi inti NU. NU juga menjadi kritis terhadap kebijakan luar negeri Orde Baru. Baru dua tahun usia rezim baru itu, Andrée Feillard mencatat bahwa NU telah semakin jelas menyerupai sebuah partai oposisi.[224]

Alasan bagi pembalikan peran politis ini terletak pada hakikat rezim itu sendiri, sebab Orde Baru adalah pemerintahan pertama dalam sejarah Indonesia yang memiliki hasrat dan, dalam kadar tertentu, kapasitas yang nyata untuk menjalankan kontrol totalitarian. Rezim Orde Baru berusaha untuk mengatur

[223]Abdul Kadir, "Traditional Islamic society and the state," hlm. 185.

[224]Feillard, *Islam et armée*, hlm. 79–95.

tidak hanya perilaku warga negaranya tetapi juga pemikiran mereka, dan ia tidak mengingini adanya oposisi. Di atas, kita sudah membahas penghambat-penghambat yang tak memungkinkan tercapainya aspirasi totalitarian Orde Baru tersebut—bahwa Indonesia terbebas dari cengkeraman pemerintah yang totalitarian justru berkat ketidakmampuan dan inkompetensi birokrasinya yang luar biasa. Tetapi, rezim Soeharto telah berusaha keras ke arah tersebut melebihi siapa pun sebelumnya. Kerajaan-kerajaan yang ada di Nusantara sebelum zaman kolonial pasti menginginkan totalitarian bila mereka mampu, tetapi, pada kenyataannya, mereka tidak memiliki kapasitas untuk itu. Rezim kolonial Belanda berusaha membangun suasana kondusif yang tenang, terkontrol serta efisien secara ekonomis di wilayah pedesaan, tetapi mereka tidak pernah mencoba untuk mengontrol apa yang setiap orang pikirkan. Pemerintah pendudukan Jepang berupaya memobilisasi rakyat dan menanamkan berbagai gagasan yang menurutnya akan mendukung kepentingannya, tetapi suasana kacau-balau pada periode Perang Dunia Kedua membuat indoktrinasi totalitarian yang senyatanya tidak mungkin dijalankan. Masa Revolusi dan pemerintahan Sukarno dipenuhi oleh kontradiksi, dan bisa dipastikan bahwa pemerintah pusat tidak sanggup mengontrol seluruh wilayah dan warga negara Indonesia sehingga muncullah banyak aliran politik yang saling bersaing. Barulah kini, pada masa rezim Orde Baru, kontrol atas apa yang orang lakukan dan apa yang mereka pikirkan menjadi sesuatu yang terbayangkan. Demikianlah, untuk memahami posisi baru dari NU, kita mesti mempertimbangkan secara lebih mendalam hakikat dari rezim Orde Baru itu sendiri.

Orde Baru Sebagai Rezim Historisis

Apabila kita mencoba memahami rezim Orde Baru di dalam konteks yang lebih luas dan lebih universal, kita mungkin akan menyimpulkan bahwa pemerintahan Soeharto, meminjam istilah yang diperkenalkan oleh Karl Popper, historisis. Pandangan Orde Baru atas sejarah dan atas tempatnya di dalam bentangan sejarah itu, serta aspirasi sosio-politiknya, bisa dibandingkan dengan yang menginspirasi analisis Popper. Pendekatan Orde Baru pada masyarakat setara dengan apa yang Popper sebut

> sebuah pendekatan kepada ilmu-ilmu sosial yang mengasumsikan bahwa *prediksi historis* adalah tujuan utama mereka, dan yang mengandaikan bahwa tujuan ini dapat dicapai dengan cara menemukan "ritme" atau "pola", "hukum" atau "kecenderungan" yang mendasari evolusi sejarah.[225]

Tujuan terapan dari historisisme ini adalah apa yang Popper sebut sebagai "rekayasa sosial Holistik atau Utopis", yang

> karakternya tidak pernah "privat" tetapi senantiasa "umum". Ia bertujuan untuk memodel ulang "masyarakat secara keseluruhan" menurut sebuah rencana atau cetak biru yang pasti; ia bertujuan "merebut posisi-posisi kunci" serta memperluas "kekuasaan Negara ... sampai Negara itu menjadi nyaris identik dengan masyarakat," dan, lebih jauh, ia bertujuan mengontrol dari "posisi-posisi kunci" tersebut daya historis yang membentuk masa depan dari masyarakat yang sedang berkembang.[226]

Target Popper di dalam *The poverty of historicism* (pertama kali terbit pada 1957) adalah berbagai gagasan yang dianggapnya menjadi landasan dari rezim-rezim totalitarian yang paling me-

[225]Karl R. Popper, *The poverty of historicism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1974), hlm. 3.

[226]Ibid., hlm. 67. Kutipan di dalam pendapat Popper yang ditampilkan di sini diambil dari karya sosiolog Karl Mannheim (1893–1947).

nakutkan dari paruh pertama abad ke-20: Jerman di bawah Nazi dan Uni Soviet. Gagasan-gagasan semacam itu juga ditemukan di dalam Orde Baru di bawah Soeharto. Sejak awal keberadaannya, rezim Orde Baru punya cita-cita untuk menghasilkan sebuah interpretasi sejarah yang akan melayani kepentingannya sendiri dan menjadikan rezim tersebut titik puncak dan agen dari pembangunan serta modernisasi yang tak terhindarkan, ahli waris dari "ritme", "pola", "hukum", dan "kecenderungan" yang "mendasari evolusi sejarah". Atau, secara lebih sederhana, Orde Baru sangat berkepentingan untuk mempromosikan apa yang Hannah Arendt—seperti halnya Popper, Arendt adalah seorang analis tirani terbesar dari awal abad ke-20—sebut sebagai "pembajakan mengerikan di dalam historiografi yang menjadikan semua rezim totalitarian pihak yang layak dipersalahkan dan yang mewartakan diri mereka sendiri dengan cukup gamblang melalui propaganda totalitarian."[227]

Proyek ini mewujud secara paling jelas di dalam penulisan enam volume *Sejarah nasional Indonesia*, yang kemudian menjadi interpretasi sejarah yang disetujui pemerintah Orde Baru agar dicerap oleh semua siswa di Indonesia. Keenam volume tersebut secara agak serampangan dijuluki "buku standar" oleh kalangan sejarawan profesional, yang, dari dulu hingga sekarang, mendapati bahwa gagasan tentang versi sejarah "standar" yang benar secara politis sebagai sesuatu yang terletak di antara skandal dan komikal. Proyek ini dikepalai oleh Prof. Nugroho Notosusanto, seorang sejarawan dari Universitas Indonesia yang juga merupakan ketua bagian sejarah Kementerian Pertahanan dan tokoh yang memiliki gelar kehormatan Brigadir Jenderal. Banyak sejarawan terkemuka di Indonesia yang terlibat di dalam

---

[227]Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism: New edition with added prefaces* (Orlando, FL, dll.: A Harvest Book, Harcourt, Inc., t.t. [edisi 1973]), hlm. 332. Kita akan kembali membahas kemiripan gagasan Popper, Arendt, dan penulis-penulis lain di Bab 14.

proyek ini dan mereka merasa ditekan untuk menghasilkan interpretasi yang bisa diterima secara ideologis. Kesalahan Sukarno dan kekejian Komunisme, tentu saja, memperoleh perhatian yang besar. Volume ini pertama kali diterbitkan pada 1975, dengan edisi-edisi yang lebih lanjut menyusul pada 1977, 1981–3, dan 1993.[228]

Paparan di dalam *Sejarah nasional Indonesia* mengenai inisiatif-inisiatif Orde Baru di bidang pendidikan agama mencerminkan pendapat rezim tersebut tentang betapa kecilnya sumbangan yang diberikan oleh pesantren-pesantren milik NU dan betapa pentingnya bagi mereka untuk menerima "bantuan dan arahan" dari pemerintah:

> Di bidang pendidikan agama dan latihan tenaga keagamaan juga dilakukan peningkatan mutu. Untuk tujuan itu telah diusahakan kerja sama antar-departmen yang bertujuan untuk meningkatkan mutu pendidikan .... Kerja sama itu antara lain dalam usaha pembangunan gedung, bantuan buku-buku pelajaran, perbaikan kurikulum, serta penataran guru. Sementara itu untuk meningkatkan pembinaan pondok pesantren, telah diberikan bantuan dan pengarahan agar lembaga itu dapat berkembang sebagai salah satu pusat pembinaan kader-kader pembangunan masyarakat desa, di samping fungisnya sebagai lembaga pendidikan Islam.[229]

Pesantren-pesantren Tradisionalis, karenanya, akan bisa bermanfaat bila mereka dibimbing oleh rezim Orde Baru agar men-

[228]"Buku standar" ini merupakan salah satu topik yang didiskusikan di dalam disertasi doktoral Katherine E. McGregor, yang kemudian diterbitkan dengan judul *History in uniform: Military ideology and the construction of Indonesia's past* (Singapura: Asian Studies Association of Australia bekerja sama dengan NUS Press, 2007).

[229]Kutipan ini dinukil dari edisi tahun 1993. Marwati Djoenoed Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto (peny.), *Sejarah Nasional Indonesia* (6 vol.; Jakarta: Balai Pustaka, 1993), vol. 6, hlm. 500.

jadi agen pembangunan, tetapi jika tidak begitu, mereka sebaiknya diabaikan saja.

Bagi Orde Baru yang historisis dan bercita-cita menjadi rezim yang totaliter, masalah utamanya adalah, hampir bisa dipastikan, bahwa NU demikian independen dari pemerintah. Rezim yang totaliter dan historisis bisa saja menindas, memenjarakan, membunuh atau mengooptasi lawan-lawannya, tetapi mereka sulit ketika mesti berhadapan dengan aktor-aktor yang independen dan acuh tak acuh. Para kiai dan pesantren NU memiliki akar sosial lokal, jaringan lokal, sumber-sumber pendapatan lokal, serta jaringan organisasional yang tidak lebih substansial dari daftar siapa menikah dengan siapa, siapa telah belajar pada siapa, atau siapa merupakan keturunan siapa. Ini bukanlah sesuatu yang rezim Soeharto dapat begitu saja ambil alih. Untuk NU, Soeharto tidak bisa sekadar memberi satu arahan yang kemudian akan dijalankan di seluruh cabangnya—cara kerja di NU, dulu dan juga sekarang, tidak seperti itu. Jakarta dapat menginterversi sebuah partai politik, yang mana memang sering dilakukannya. Jakarta bisa mengarahkan kurikulum pendidikan nasional, dan itu memang dilakukannya. Intinya, rezim Orde Baru Soeharto dapat melakukan banyak hal, tetapi ia tidak mampu memaksa jaringan bernama NU untuk melakukan apa pun yang diingininya. NU, karenanya, harus dihindari dan diabaikan. Kendalinya atas Kementerian Agama dapat diakhiri; subsidi bagi institusi-institusi pendidikannya bisa dipangkas; eksistensinya sebagai sebuah partai politik bisa dibatalkan ketika ia dipaksa "berfusi" ke dalam PPP pada 1973. NU bisa dijadikan objek pengawasan, objek kecurigaan, isolasi dari kepentingan birokratis dan militer yang mendominasi negeri. Pemerintah, yang tidak dapat begitu saja mengambil alih jaringan NU, masih dapat bersaing dengannya, sehingga pesantren-pesantren Tradisionalis tidak lagi menjadi kendaraan utama untuk mengajarkan

pengetahuan agama kepada kalangan muda pedesaan. Tetapi, pemerintah tetap tidak dapat memaksa NU agar bertindak seperti diarahkannya.

Seiring berjalannya waktu, NU yang semakin dihindari dan diisolasi oleh negara mendapati bahwa mau tak mau mereka menjadi kekuatan oposisi. Pada akhirnya, para pemimpin baru di NU menyadari bahwa satu-satunya jalan untuk maju adalah melakukan rekonsiliasi dengan rezim Orde Baru. Di bab selanjutnya, kita akan mendiskusikan bagaimana hal ini menjadi tak terhindarkan ketika Soeharto mengambil keputusan untuk menerapkan satu landasan ideologis tunggal yang mesti dipatuhi oleh seluruh elemen bangsa—langkah terakhir bagi rezim totalitarian mana pun, definisi formal tentang bagaimana orang mesti berpikir.

Bersama dengan semua yang terjadi ini, kalangan abangan dalam masyarakat Jawa kehilangan satu-satunya institusi yang sebelumnya menopang dan mempromosikan pandangan hidup abangan: partai-partai politik yang mendukung abangan. PKI dihabisi, dipenjarakan dan ditetapkan sebagai partai yang ilegal. PNI dilebur ke dalam PDI dan kehilangan relevansi politiknya. Konstituensi abangannya didorong untuk memilih Golkar pada masa pemilihan umum dan senantiasa menjadi subjek proyek Islamisasi sebagaimana telah kita lihat di bab ini. Tentu saja, resistensi muncul terhadap proses Islamisasi ini, dan Islamisasi yang lebih dalam dari sebuah masyarakat yang dulu pernah begitu terpolarisasi dan bersaing sengit berdasarkan perbedaan santri-abangan tidak bisa berjalan dengan mulus atau cepat. Namun demikian, Islamisasi tetap berjalan.

Kita akan melihat di bab berikutnya bagaimana, di tahun-tahun terakhir Orde Baru, situasi politik dan konteks sosial mengalami perubahan. Perubahan ini memfasilitasi baik Islamisasi lebih lanjut dari masyarakat Jawa maupun kemunculan gerakan-

gerakan Islam ekstremis. Beberapa dari gerakan ini—tidak seperti kelompok perlawanan yang digalang oleh Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir—akan memperoleh legitimasi karena sama-sama memiliki visi totalitarian seperti rezim Orde Baru.

BAB 6

Eksperimen Totalitarian (II): Islamisasi Akar-Rumput dan Perkembangan Islamisme, Sekitar 1980-an–98

Bukan perkara mudah untuk menarik garis pemisah yang tegas antara bab yang sebelumnya dan bab ini, sebagaimana sering terjadi dengan periodisasi dalam sejarah, belum lagi bila kita mempertimbangkan bahwa terjadi tumpang-tindih dalam hal tahun ketika berbagai peristiwa yang dibahas di kedua bab tersebut terjadi. Tujuan bab ini adalah untuk menunjukkan bagaimana, dari keadaan awal yang sudah kita diskusikan di bab sebelumnya, dalam kurun waktu kira-kira 20 tahun terakhir dari rezim Orde Baru empat perubahan besar muncul:

- suatu rezim yang mendambakan hegemoni ideologis,
- pendekatan antara NU dan rezim tersebut yang mendukung kemajuan Dakwahisme,
- kemunculan kelompok-kelompok Revivalis dan Islamis yang aspirasinya sejalan dengan beberapa unsur di dalam elite rezim, dan

- konsekuensinya yang berupa Islamisasi yang lebih dalam—yang kemudian lazim disebut "penghijauan"—atas rezim itu sendiri.

Secara bersama-sama, berbagai perkembangan ini mempercepat Islamisasi masyarakat Jawa—dan masyarakat Indonesia pada umumnya—serta menyiapkan landasan bagi Islam untuk kembali menjadi sebuah kekuatan politik, selain juga kekuatan sosial dan budaya, setelah kejatuhan rezim Orde Baru pada 1998. Orde Baru berakhir dengan menyisakan sedikit saja ruang bagi oposisi terhadap Islamisasi yang lebih dalam.

Pada awal dari periode yang kita diskusikan di sini, rezim Orde Baru di bawah Soeharto sudah jauh lebih stabil daripada di awal periode yang dicakup oleh Bab 5. Orde Baru tidak pernah semonolitik seperti dicita-citakannya, tetapi pada 1980-an, rezim Soeharto itu telah menggurita dan memiliki pengikut setia yang terbentang dari Sya'bang sampai Merauke. Melalui dominasi yang menggabungkan birokrasi dan militer hingga ke tingkat desa, dengan Golkar sebagai kendaraan pemilihan umumnya, hampir tak terbayangkan bahwa rezim Orde Baru dapat digulingkan oleh kekuatan domestik mana pun, termasuk setiap bentuk Islam yang terorganisasi secara politis. Secara internasional, rezim Orde Baru mendapat pengakuan luas karena manajemen ekonominya, kemampuannya untuk mengekang Komunisme, kapasitasnya untuk mendomestifikasi Islam—sebuah isu strategis internasional yang hebat menyusul Revolusi Iran pada 1979—dan kemampuan luar biasanya yang nyaris tampak seperti sebuah keajaiban untuk memerintah dan mengatur negara kepulauan terbesar di dunia. Terlepas dari kritik internasional terhadap catatan pelanggaran hak asasi manusia dan korupsi dari Orde Baru, Soeharto tetap diterima sebagai tamu kenegaraan di Washington dan Tokyo, dan dia sendiri di Jakarta

menjamu para kepala pemerintahan dari negara-negara seperti Jepang, India dan Pakistan. Fakta-fakta semacam itu, tak diragukan lagi, memompa rasa percaya diri rezim Orde Baru dan keyakinan diri Soeharto sendiri bahwa dia lebih dari sekadar seorang bocah desa yang naik ke panggung kekuasaan karena kekuatan angkatan bersenjata: dia adalah seorang negarawan, seorang yang mampu meramalkan masa depan mungkin, atau malahan (sebagaimana disiratkan di dalam permenungannya yang dibukukan sebagai *Butir-butir budaya Jawa* dan memoar-memoarnya, yang ditulis pada dasawarsa 1980-an) seorang raja filsuf.

Pada 1980-an, rezim Orde Baru Soeharto menjadi sasaran kritik yang datang dengan semakin deras dari dalam negeri terkait korupsi dan kebrutalannya. Pada Mei 1980, "Petisi 50" ditandatangani oleh tokoh-tokoh terkemuka di Indonesia yang mengkritik Soeharto, menuduhnya telah secara salah menafsirkan Pancasila dan mengesankan seakan-akan dirinya adalah penubuhan dasar negara tersebut. Meskipun demikian, rezim tersebut bisa dikatakan berhasil mendominasi sebagian besar konteks transformasi sosial, walaupun transformasi tersebut pada akhirnya tidak selalu bisa dikendalikan oleh rezim Soeharto, mengingat skala dan kompleksitas masyarakat di satu sisi dan, di sisi lain, keterbatasan administratif dan lain-lain dari rezim itu sendiri.

Agama menjadi permasalahan di sini. Sebagaimana sudah disinggung di atas, Soeharto menaruh perhatian yang cukup besar terhadap Islam, tetapi tidak kemudian berarti dia bersedia meninggalkan komitmennya pada apa yang Hefner sebut sebagai "ilmu mistik yang berorientasi kekuasaan"[1] dalam ragam Jawa yang lebih familiar baginya. Kemungkinan bahwa Islam akan menjadi sesuatu yang sulit untuk diatur tampak ketika PPP *walk*

[1]Hefner, *Civil Islam*, hlm. 83.

out dari DPR pada 1978 dan ketika kelompok Islam ekstremis membajak pesawat Garuda pada tahun 1981. Mungkin persepsi rezim Orde Baru mengenai kedalaman Islamisasi yang tengah berlangsung dan kekhawatirannya bahwa kekuatan-kekuatan Islam akan sulit diatur, ditambah dengan sikap pemerintah yang konsisten anti-Komunisme, adalah faktor yang mendorongnya untuk memutuskan implementasi azas tunggal yang kemudian diberlakukan di segenap pelosok negeri. Tetapi, terlebih dulu marilah kita mengamati konteks sosial yang sedang berubah pada dasawarsa 1980-an dan 1990-an.

Masyarakat yang Berubah, yang Menjadi Lebih Islami

Inisiatif-inisiatif Orde Baru di bidang pembangunan, pendidikan dan agama telah memantik dan menggerakkan berbagai perubahan yang signifikan dalam masyarakat Jawa. Orang menjadi lebih urban dan semakin sedikit yang bergerak di sektor pertanian. Pada 1961, sekitar 71,2 persen kaum laki-laki serta 64,3 persen kaum perempuan bergerak di sektor pertanian; pada tahun 1980, angka-angka ini menurun menjadi, secara berturut-turut, 52,6 dan 46,6 persen, sementara jumlah pekerja di sektor manufaktur, konstruksi, perdagangan, perhubungan dan jasa mengalami peningkatan. Di wilayah-wilayah pedesaan, banyak perempuan bekerja di industri rumahan.[2]

Selama dua dasawarsa terakhir dari rezim Orde Baru, kelas menengah perkotaan mulai terlihat di Indonesia—walaupun hingga kini sangatlah sulit untuk mendefinisikan siapa mereka

---

[2]Diane L. Wolf, *Factory daughters: Gender, household dynamics, and rural industrialization in Java* (Berkeley: University of California Press, 1992), hlm. 43, 45.

atau menghitung jumlah mereka.[3] Para pengamat mencatat bahwa masyarakat kelas menengah ini sering kali menunjukkan tingkat kesalehan yang tinggi. Kita telah menyinggung di atas bahwa Islam yang dipromosikan di dalam sistem pendidikan secara luas dikaitkan dengan konsep modernitas dalam pandangan banyak kaum muda Jawa. Beatty mencatat dalam penelitian lapangannya pada awal dasawarsa 1990-an bahwa kesalehan adalah "satu aspek utama dari budaya nasional kaum muda yang sedang tumbuh."[4] Sekolah-sekolah Islam yang elite dibangun di berbagai kota besar bagi kalangan menengah, dilengkapi dengan fasilitas yang serba bagus dan menawarkan kurikulum nasional yang dipadukan dengan pelajaran agama Islam.[5] Para karyawan baik yang bekerja di perusahaan-perusahaan swasta maupun di berbagai lembaga pemerintah serta kaum profesional yang memiliki pendidikan setingkat universitas merenovasi rumah lama atau tinggal di rumah baru yang dibangun di daerah pinggiran kota, menyekolahkan anak-anak mereka hingga ke tingkat universitas dan mengendarai mobil baru, sembari tetap menjalankan perintah Islam bagi orang-orang percaya—ini menjadi ciri khas yang semakin kentara dalam kehidupan masyarakat Indonesia lebih dari kapan pun.

Namun demikian, harus diingat bahwa bagi sebagian besar masyarakat Indonesia, baik yang tinggal di kota maupun di desa, hidup tetaplah berat. Kemiskinan, malnutrisi, dan penyakit kronis berkurang selama kurun waktu ini, tetapi tidak ada yang berhasil dihilangkan sama sekali. Dari dasawarsa 1930-an hingga

---

[3]Sebagai contoh, lihat makalah-makalah di dalam Richard Tanter dan Kenneth Young (peny.), *The politics of middle class Indonesia* (Clayton, Vic: Monash University Centre of Southeast Asian Studies, 1990).

[4]Beatty, *Varieties*, hlm. 129.

[5]Mengenai sekolah-sekolah semacam itu, silakan lihat Noorhaidi Hasan, "Islamizing formal education: Integrated Islamic school and a new trend in formal education institution in Indonesia" (Working Paper no. 172. Singapura: S. Rajaratnam School of International Studies, 2009), hlm. 5.

1960-an, seorang warga desa di Jawa mungkin berkeinginan untuk memiliki sebuah sepeda dan mesin jahit. Pada dasawarsa 1980-an dan 1990-an, keinginan tersebut bisa jadi bertambah dengan sebuah sepeda motor dan radio, dan akhirnya juga seperangkat pesawat televisi. Tetapi, kebanyakan warga yang tinggal di Jawa, dan di Indonesia pada umumnya, tetap hidup dalam kemiskinan dan tidak memiliki jaminan sosial yang memadai, bahkan menurut standar negara-negara di Asia Tenggara. Meskipun begitu, terdapat berbagai perubahan yang signifikan. Di antaranya adalah meningkatnya angka melek huruf karena penyediaan pendidikan oleh rezim Orde Baru.

Tingkat melek huruf masyarakat, seperti sudah disinggung di atas, naik secara dramatis. Di bab sebelumnya, kita telah melihat angka-angka yang menunjukkan peningkatan angka melek huruf di segenap pelosok Indonesia. Pada 1995, ketika rezim Orde Baru mendekati akhirnya, gambaran yang lebih mendetail untuk Jawa Tengah dan Jawa Timur adalah sebagai berikut.

Tabel 15 Persentase tingkat melek huruf di Jawa Tengah dan Jawa Timur terhadap jumlah seluruh penduduk, 1995[6]

Wilayah	Kaum laki-laki perkotaan	Kaum perempuan perkotan	Total perkotaan	Kaum laki-laki pedesaan	Kaum perempuan pedesaan	Total pedesaan
Jawa Timur	94,4	84,3	89,2	89,2	64,9	73,2
Jawa Tengah	94,6	84,5	89,4	88,1	74,5	81,2

[6]Statistik-statistik ini berhubungan dengan tingkat melek huruf dalam abjad Latin untuk penduduk berumur sepuluh tahun atau lebih. *Penduduk Jawa Timur/ Population of Jawa Timur: Hasil survey penduduk antar sensus 1995/Results of the 1995 intercensal population survey 1995* (Seri S2.12 [Jakarta:] Biro Pusat Statistik [1996]), hlm. 47-9; *Penduduk Jawa Tengah/Population of Jawa Tengah: Hasil survey penduduk antar sensus 1995/Results of the 1995 intercensal population survey 1995* (Seri S2.11 [Jakarta:] Biro Pusat Statistik [1996]), hlm. 47-9. Saya tidak memiliki data untuk Daerah Istimewa Yogyakarta untuk 1995.

Pada 2003, terjadi peningkatan lebih jauh terhadap angka-angka ini, sebagaimana terlihat di Tabel 16.

Tabel 16 Persentase tingkat melek huruf di Jawa Tengah, Jawa Timur dan Yogyakarta terhadap jumlah seluruh penduduk, 2003[7]

Wilayah	Kaum laki-laki perkotaan	Kaum perempuan perkotan	Total perkotaan	Kaum laki-laki pedesaan	Kaum perempuan pedesaan	Total pedesaan
Jawa Timur	95,3	87,9	91,6	85,8	71,7	78,5
Jawa Tengah	94,6	86,5	90,5	89,8	78,7	84,2
Yogyakarta	95,1	86,8	90,9	86,9	74,4	80,5

Demikianlah, angka melek huruf untuk kaum laki-laki mendekati 100 persen sementara untuk kaum perempuan mengalami peningkatan yang dramatis. Angka melek huruf di antara kaum laki-laki dan warga perkotaan masih lebih tinggi daripada di antara kaum perempuan dan warga pedesaan, secara mendasar mencerminkan perbedaan dalam kesempatan untuk memperoleh pendidikan. Kita sudah menyinggung di bab 2 di atas bahwa pada 1930 adalah hal yang nyaris mustahil untuk menemukan seorang perempuan yang melek huruf di banyak wilayah di Jawa; pada dasawarsa 1990-an, menjadi sulit untuk menemukan seseorang yang tidak melek huruf. Namun demikian, patut juga dicatat bahwa kekhawatiran mengenai hilangnya kemampuan dalam menggunakan abjad Jawa beralasan; angka melek huruf di luar abjad Latin tak sampai 1 persen di seluruh kategori yang dicakup di Tabel 15 dan 16, kecuali untuk Jawa Timur baik pada 1995 maupun 2003, di mana 1,5 persen penduduk pedesaannya

[7]Statistik-statistik ini, seperti yang terpampang di Tabel 15, berhubungan dengan tingkat melek huruf dalam abjad Latin untuk penduduk berumur sepuluh tahun atau lebih. *Statistik kesejahteraan rakyat 2003/Welfare statistics 2003* (Jakarta: Badan Pusat Statistik [2003]), hlm. 144-9. Data-data yang terkait dengan penduduk berusia di atas 15 tahun, ditampilkan di Statistics Indonesia Tabel 3.1.1 Angka melek huruf penduduk umur 15 tahun ke atas menurut provinsi dan Kab/Kota, yang terdapat di http://www.datastatistik-Indonesia.com/component/option,com_tabel/task,show/Itemid,181/

bisa membaca dan menulis dengan abjad selain abjad Latin. Ini bisa jadi merujuk pada kemampuan baca-tulis di dalam abjad Jawa atau—bahkan lebih mungkin—dalam abjad Arab.[8] Tampak jelas bahwa masyarakat Jawa menjadi semakin modern dalam banyak hal, lebih urban, tak lagi terlalu mengandalkan sektor pertanian, lebih melek huruf dan, seperti telah kita bahas di bab sebelumnya, semakin Islami. Tetapi, bisa dikatakan bahwa mereka juga lebih tidak *njawani* (seperti orang Jawa) dalam hal budaya bila dibandingkan dengan standar-standar pada masa lalu.

Pertumbuhan media komunikasi modern selama Orde Baru memainkan peranan yang penting untuk memperlancar penyampaian informasi dan gagasan lintas masyarakat Jawa, dan, dengan demikian, di dalam modernisasinya. Didorong oleh antusiasme anti-Komunis, rezim Soeharto melarang berbagai penerbitan berhaluan kiri dan secara terus-menerus mewaspadai apa pun yang dapat merongrong stabilitas rezim tersebut atau mempermasalahkan nilai-nilai yang dijunjung tinggi olehnya.[9] Pornografi, tentu saja, juga dicurigai, tetapi kekerasan di media umumnya tidak terlalu dihiraukan—mungkin karena rezim Orde Baru sendiri lahir dan besar dalam lingkungan yang penuh dengan kekerasan dan pertumpahan darah.

---

[8]Karya-karya religius Islam berbahasa Jawa sering kali ditulis dalam abjad Arab (yang disebut *pegon*) alih-alih dalam abjad Jawa.

[9]Salah satu yang tidak diperbolehkan adalah edisi pertama dari buku saya yang berjudul *History of modern Indonesia*, yang diterbitkan pada 1981. Buku tersebut dijual bebas bahkan hingga ke daerah-daerah yang relatif terpencil di Indonesia selama sekitar satu tahun sebelum seseorang yang mau berepot-repot membacanya menemukan di bab terakhir, antara lain, komentar yang menyatakan bahwa Soeharto "lihai dalam mengambil hati pihak lain, dan tak segan-segan membiarkan mereka meraup keuntungan finansial sebagai balasan atas loyalitas mereka tanpa terlalu memedulikan aspek legalnya." Pihak penerbit (Macmillan) dan saya diundang untuk mengubah teks tersebut, atau secara sukarela menariknya dari peredaran, atau buku itu akan dinyatakan ilegal. Saya menolak untuk mengubah teks tersebut dan Macmillan dengan senang menarik buku itu dari peredaran di Indonesia.

Di dalam masyarakat yang semakin melek huruf, surat kabar memainkan peranan yang semakin penting. Sirkulasi surat kabar cetak relatif rendah untuk sebuah negara sebesar Indonesia, di mana pada 1991 hanya sedikit di atas 13 juta eksemplar. Surat kabar cenderung terkonsentrasi di wilayah-wilayah perkotaan—khususnya Jakarta—tetapi satu surat kabar tak jarang dibaca secara bersama-sama oleh beberapa orang sehingga jumlah sesungguhnya dari pembacanya sulit untuk dihitung. Surat kabar-surat kabar lokal penting di Jawa, seperti halnya di luar Jawa.[10] Yang lebih penting adalah radio, dengan jangkauan yang semakin luas seiring pertumbuhan ekonomi yang membawa kesejahteraan yang lebih besar dan memungkinkan banyak orang, termasuk warga pedesaan, untuk membeli perangkat radio. Pada 1996, Sen dan Hill melaporkan bahwa sebagian besar rumah tangga di Jawa memiliki seperangkat radio dan radio merupakan "media massa terpenting bagi sebagian besar masyarakat pedesaan di Indonesia".[11] Televisi diperkenalkan di Indonesia baru pada 1962 dan benar-benar berkembang pada dasawarsa 1970-an dan seterusnya. Kita sudah menyinggung di atas mengenai betapa membosankannya program-program televisi semasa rezim Soeharto—berbagai programnya terutama adalah tentang pembangunan, selalu melihat segala sesuatunya dari sudut pandang pemerintah, senantiasa menekankan persatuan Indonesia dan kerukunan yang mesti dibangun di antara komunitas-komunitas etnis dan religius di Indonesia, dan, bila dimungkinkan, mengingatkan para pemirsanya akan kekejian dan pemberontakan kaum Komunis. Pada awalnya, hanya terdapat satu stasiun televisi, yakni TVRI yang dikontrol oleh pemerintah, tetapi pada akhir dasawarsa 1980-an televisi swasta mulai diperbolehkan bersiaran dan—tak mengejutkan—anggota keluarga Soeharto dan

---

[10]Krishna Sen dan David T. Hill, *Media, culture, and politics in Indonesia* (Jakarta dan Kuala Lumpur: Penerbit Equinox, 2007), hlm. 66–7.

[11]Ibid., hlm. 90–1.

kroni-kroninya memiliki kendali yang kuat atas cabang bisnis yang baru ini.[12] Namun demikian, televisi dan radio menciptakan persoalan bagi aspirasi totalitarian rezim Soeharto, sebab masyarakat dapat mengakses beberapa siaran radio asing—khususnya BBC dan Radio Australia—dan beberapa bahkan bisa menyaksikan tontotan televisi dari Singapura dan Malaysia. Pada pertengahan 1990-an, Internet mulai menyediakan sarana lain untuk memangkas kontrol informasi oleh rezim Orde Baru.

Tanda-tanda Islamisasi yang lebih dalam terus terlihat sepanjang dasawarsa 1980-an dan 1990-an. Pendidikan agama, seperti sudah kita bahas, menjadi salah satu pelajaran wajib dalam sistem pendidikan nasional sejak awal berdirinya Orde Baru. Undang-undang pendidikan yang baru dari tahun 1989 menegaskan hal ini dan menetapkan—yang menjadi tuntutan para aktivis Islam, khususnya dari Muhammadiyah dan MUI, walau mendapat keberatan dari kalangan Kristen—bahwa pendidikan agama harus diajarkan di sekolah-sekolah oleh orang yang menganut agama tersebut. Pada prinsipnya (jika tidak selalu dalam praktiknya), ketetapan ini menjamin bahwa anak-anak Muslim yang belajar di sekolah Kristen harus mendapat pelajaran agama dari seorang penganut agama Islam.[13] Sistem IAIN pemerintah terus ditingkatkan dan diperluas. Pada 1991, terdapat 2.200 staf pengajar di 14 IAIN yang tersebar di seluruh Indonesia dan seratus ribu mahasiswa belajar di sana. Di akhir periode pemerintahan Soeharto, menurut Hefner, 18 persen dari seluruh pemuda Indonesia yang belajar di tingkat perguruan tinggi memilih IAIN.[14] Di tingkat pendidikan yang lebih rendah, setelah 1984—itu artinya, setelah rezim Orde Baru dan NU

[12]Ibid., hlm. 109–17.

[13]Effendy, *Islam and the state*, hlm. 155–6.

[14]Hefner, *Civil Islam*, hlm. 120; idem, "Islam, state, and civil society: ICMI and the struggle for the Indonesian middle class," *Indonesia* no. 56 (Oktober 1993), hlm. 10. Lihat juga Porter, *Managing politics and Islam*, hlm. 53, 60; Feillard, *Islam et armée*, hlm. 261.

berbaikan, sebagaimana akan kita diskusikan di bawah—subsidi yang disediakan oleh pemerintah untuk pesantren meningkat.[15] Muhammadiyah juga terus melaksanakan karya pendidikan berbasis Islam, tetapi (seperti juga terjadi pada pesantren-pesantren milik NU), sekolah-sekolah ini tidak seberapa banyak dibandingkan dengan sistem pendidikan yang didominasi oleh pemerintah. Di seluruh pelosok Indonesia, pada 1988, 44.430 guru di 4.262 sekolah Muhammadiyah mengajar hanya 1,6 persen dari seluruh anak usia sekolah (sebuah kelompok umur yang jumlahnya mencapai sekitar 37,5 juta pada waktu itu).[16]

Kita telah mencatat di bab sebelumnya bahwa peningkatan jumlah masjid di Jawa Tengah dan Jawa Timur memasuki dasawarsa 1990-an adalah salah satu dari banyak indikasi terjadinya perubahan sosial yang besar. Feillard mencatat bahwa pada akhir 1980-an, para pejabat pemerintahan dan aparatur Golkar merasa bahwa menghadiri pengajian bukan lagi sesuatu yang berpotensi menghambat prospek karier mereka, sebab agama telah tumbuh menjadi semacam tren di Indonesia. Bahkan, organisasi-organisasi yang lebih keras seperti DDII menikmati relasi yang lebih mesra dengan rezim Orde Baru.[17] Pada pertengahan dasawarsa 1990-an, Feillard menulis tentang "un phénomène general de renouveau religieux" (fenomena umum pembaruan agama).[18] Sekitar waktu ini, Bambang Pranowo mengemukakan argumennya—yang mungkin agak terlalu dini, tetapi jelas-jelas didasarkan pada pengamatan yang cermat—bahwa "pendekatan dikotomis santri-abangan tidak lagi relevan untuk memahami kehidupan religius

---

[15]Feillard, *Islam et armée*, hlm. 227.

[16]Ibid., hlm. 253.

[17]Andrée Feillard, "Traditionalist Islam and the state in Indonesia: The road to legitimacy and renewal," di dalam Robert W. Hefner dan Patricia Horvatich (peny.), *Islam in an era of nation-sates* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), hlm. 146, 150.

[18]Feillard, *Islam et armée*, hlm. 260.

kaum Muslim Jawa."[19] Memang, berbagai gagasan dan praktik yang sering kali diasosiasikan dengan gaya hidup kaum abangan mampu bertahan—dan tetap bertahan hingga sekarang ini—tetapi pada 1990-an sudah muncul kemungkinan bahwa kaum abangan telah menjadi minoritas di antara masyarakat Jawa. Kebatinan, sementara itu, kelihatan terus melemah.[20]

Jilbab—kerudung yang ketat sehingga hanya menampakkan bagian wajah dari pemakainya—adalah sebuah indikator perubahan yang lain. Jilbab sangat jarang dikenakan oleh kaum perempuan Jawa pada dasawarsa-dasawarsa pertama kemerdekaan. Para tokoh Modernis terkemuka yang telah kita jumpai sebelumnya di dalam kajian ini—Natsir, Sjarifuddin, dan Roem, misalnya—tidak menganggap tindakan menutupi atau mengerudungi kepala adalah sesuatu yang penting bagi perempuan Muslim dan sebagian besar istri-istri mereka pun tidak mengenakan jilbab.[21] Kerudung kepala dari bahan yang tipis kadang terlihat dipakai oleh kaum perempuan Muslim pada dasawarsa 1950-an dan 1960-an, tetapi jilbab adalah hal yang sangat jarang sementara cadar—paling tidak sejauh pengetahuan saya—tidak pernah dijumpai. Pada akhir dasawarsa 1970-an, Nancy Smith-Hefner melaporkan bahwa tidak sampai 3 persen dari mahasiswi di kampus Universitas Gadjah Mada di Yogyakarta mengenakan jilbab. Mengenakan jilbab adalah hal yang dilarang di kantor pemerintah dan sekolah negeri sampai 1991. Setelah larangan-larangan ini dicabut, mengenakan jilbab tidak lagi hanya menjadi tanda identitas dan kesalehan Islami, tetapi juga menjadi simbol

---

[19]Bambang Pranowo, "Islam and party politics in rural Java," *SI* vol. 1 (1994), no. 2, hlm. 18.

[20]Penjelasan idiosinkratik khas Abdurrahman Wahid untuk hal ini adalah bahwa para empu kini kesulitan untuk mengumpulkan kekuatan-kekuatan spiritual karena bukan hal yang mudah untuk menemukan tempat di mana seruan adzan tidak terdengar, dan di mana mereka mampu menjalankan tirakat mati raga mereka; diskusi, 14 November 1995.

[21]Lutfhi Assyaukanie, *Islam and the secular state* (Singapura: Institute for Southeast Asian Studies, 2009), hlm. 85.

protes terhadap rezim Soeharto di kalangan gadis dan perempuan muda. Ketika Nancy Smith-Hefner melakukan survei terhadap mahasiswi Universitas Gadjah Mada pada 1999, 2001, dan 2002, lebih dari 60 persennya telah memilih untuk mengenakan jilbab.[22]

Berbagai ritual dan upacara keagamaan di tingkat lokal menegaskan telah terjadinya Islamisasi yang lebih mendalam. Di Jatinom, pada waktu Irwan Abdullah melaksanakan penelitian lapangannya di tahun 1990-1, Muhammadiyah meraih keberhasilan yang luar biasa di dalam melaksanakan proses Islamisasi yang lebih mendalam di perkotaan, di mana Islam lalu "berakar kuat", tetapi, di wilayah pedesaan, di mana "penduduknya tidak menganggap Islam sebagai sebuah isu sentral dalam kehidupan mereka",[23] proses Islamisasi mereka tidak begitu sukses. Tradisionalisme tetap berasa kuat di desa-desa. Gaya hidup abangan terus berlanjut, tetapi mengalami kemunduran.[24] Bahkan, gagasan-gagasan Sintesis Mistik mengenai berbagai kekuatan spiritual setempat "diislamkan" hingga kadar tertentu. Seorang dukun yang menjadi informan bagi Kim Hyung-Jun melaporkan bahwa pada masa dulu Ratu Kidul tidak memiliki agama, tetapi kini—pada dasawarsa 1990-an—dia telah menjadi makhluk halus Muslim dan bahkan mampu membaca bahasa Arab.[25]

Kim melakukan penelitian di sebuah pedesaan di Yogyakarta pada dasawarsa 1990-an. Dulu, mayoritas warga desa ini adalah anggota PNI dan PKI, dan tidak ada tempat ibadah atau masjid di sana. Sejak awal periode Orde Baru, aktivis-aktivis Muhammadiyah bertambah jumlahnya. Pendidikan agama, tentu saja, diperkenalkan di dalam kurikulum sekolah. Islamisasi dalam skala yang signifikan menyusul. Pengajian-pengajian secara tetap

---

[22]Smith-Hefner, "Javanese women and the veil," hlm. 390, 397.

[23]Irwan Abdullah, *Muslim businessmen of Jatinom*, hlm. 87.

[24]Ibid., hlm. 98, 140, 155.

[25]Kim, *Reformist Muslims*, hlm. 167.

mulai dilaksanakan sejak pertengahan 1980-an dan sebuah masjid didirikan pada 1988.[26] Di desa di lereng sebelah barat Gunung Merbabu yang menjadi tempat penelitian Bambang Pranowo, masjid-masjid baru dibangun pada 1981 dan 1984 untuk memenuhi "kebutuhan yang mendesak" akan tempat ibadah. Pada 1987, sebuah masjid baru direncanakan untuk dibangun. Islamisasi yang lebih dalam—disebut santrinisasi, sebuah istilah yang makin lazim di Indonesia—teramati tidak hanya sebagai sebuah fenomena politik, tetapi juga sebagai bagian dari "kebangkitan religius yang betul di antara warga desa".[27]

Kajian yang dilakukan oleh Imam Tholkhah di sebuah desa di Jawa Timur juga dapat memberi kita gambaran mengenai realitas pedesaan pada awal dasawarsa 1990-an. Pada 1993, Imam Tholkhah melakukan wawancara terhadap warga sebuah desa bernama Madukoro, di dekat Magetan, 90 km timur Surakarta.[28] Desa ini merupakan sebuah wilayah yang miskin, di mana kemiskinan mencapai tingkat terburuknya pada 1960-an ketika perekonomian Indonesia mendekati kolaps. Alih-alih menggunakan istilah santri dan abangan, masyarakat setempat memilih memakai istilah jamaah dan non-jamaah, dengan sekitar 50 persen penduduk berada di tiap-tiap kategori, tetapi di sini kita akan menggunakan terminologi yang lebih familiar. Ceritanya pun familiar dan konsisten dengan pola umum yang sudah muncul di dalam buku ini. Sebagian besar kaum abangan tinggal di dataran yang lebih tinggi dan mereka lebih miskin daripada kaum santri, yang kebanyakan tinggal di dataran yang lebih rendah. Para pemimpin masjid setempat memperkirakan

---

[26]Ibid.

[27]Bambang Pranowo, "Islam and party politics in rural Java," hlm. 15–6.

[28]Laporan berikut sepenuhnya bersandar pada Imam Tholkhah, *Anatomi konflik politik di Indonesia*, khususnya hlm. 1, 10, 26–9, 45–6, 53, 70–3, 76, 79–81, 91–2, 94–6, 115–6, 143–8, 160.

bahwa hampir 80 persen warga desa yang tinggal di dataran yang lebih tinggi adalah abangan sementara di dataran yang lebih rendah, kaum abangan tidak ditemukan. Terdapat ketegangan politik antara kedua kelompok tersebut selama periode pra-Soeharto dan peristiwa-peristiwa pembunuhan terjadi di wilayah itu pada 1965-6. Ketegangan semacam itu berkurang selama periode Orde Baru. Penghancuran PKI dan depolitisasi umum di tingkat desa berarti bahwa pihak abangan kehilangan dukungan institusionalnya dan pihak santri dapat tumbuh. Setelah upaya keras pemerintah untuk menciptakan hegemoni ideologis dan rekonsiliasi dengan NU pada awal 1980-an—sebagaimana akan didiskusikan di bawah—rezim Orde Baru merasa lebih rileks untuk bekerja sama di level akar-rumput dengan organisasi-organisasi Islam. Kebangkitan Islam yang secara umum teramati di segenap pelosok Indonesia juga berlangsung di Madukoro, mendorong terjadinya Islamisasi yang lebih dalam.

Di desa yang diteliti oleh Imam Tholkhah, perbedaan-perbedaan kultural antara kaum abangan dan santri tetap ada. Kalangan abangan menikmati pertunjukan gamelan, wayang, kethoprak, ludruk, reyog, dan semacamnya. Mereka berjudi dengan uang taruhan yang tak seberapa dan minum minuman keras. Kaum santri yang tinggal di dataran yang lebih rendah, sebaliknya, lebih memilih apa yang menurut mereka merupakan "kesenian Islami": rebana dan terbangan, kasidah dan samrah, serta bentuk-bentuk seni lain semacam itu. Perkawinan campur antara abangan-santri jarang terjadi. Salah seorang informan Imam Tholkhah yang berasal dari pihak abangan mengatakan kepadanya,

> Agama saya Islam dan saya percaya adanya Tuhan. Ketika saya nikah, saya mengucapkan syahadat. Namun, saya seorang Muslim awam yang tidak bisa membaca kitab suci al-Quran dan tidak bias

melaksanakan shalat. Menurut saya, hal paling penting bagi setiap orang adalah berbuat baik, jujur dan tidak menyakiti orang lain.[29]

Tampaknya, ketegangan yang terpenting dari periode awal dasawarsa 1990-an tidak terjadi antara kaum santri dan abangan. Alih-alih, ketegangan terjadi di dalam komunitas santri, antara mereka yang Imam Tholkhah golongkan sebagai "Muslim fanatik" dan "Muslim moderat". Yang disebut "fanatic" biasanya adalah orang-orang yang bekerja sebagai wirausaha dan tidak memiliki kekuatan politik, sering kali merupakan pendukung berat PPP, sementara kalangan "moderat" umumnya bekerja di sektor pemerintah dan, tentu saja, berafiliasi dengan Golkar—yang sekali lagi mencerminkan hegemoni rezim Orde Baru atas bentuk-bentuk religius "yang bisa diterima".[30] Para Kiai bersaing satu sama lain untuk mendapatkan pengaruh dan mereka menolak pengaruh kaum Modernis, tetapi secara umum Islam Tradisionalis tetap dominan. Di desa yang berpenduduk sekitar 4.600 jiwa (850 kepala keluarga) ini, terdapat dua masjid dan lima belas mushala atau *langgar* di daerah yang lebih tinggi dan tiga masjid dan sepuluh mushala di daerah yang lebih rendah. Tarekat Naqsyabandiyyah juga hidup di sana, tetapi pengikut utamanya adalah para perempuan berusia lanjut.

Pemilihan tempat bersekolah mencerminkan, dan memelihara, perbedaan antara kaum abangan dari daerah yang lebih tinggi dan kaum santri yang tinggal di daerah yang lebih rendah. Anak-anak abangan belajar di sekolah negeri (di mana, tentu saja, mereka juga diajar mengenai Islam). Kebanyakan anak-anak dari dataran yang lebih rendah, sementara itu, belajar di dua sekolah yang dijalankan oleh lembaga pendidikan Islam swasta. Yang pertama didirikan pada 1960-an oleh sebuah organisasi

---

[29]Ibid., hlm. 70.

[30]Ibid., hlm. 28. Lihat juga Mudjahirin Thohir, *Orang Islam Jawa pesisiran*, hlm. 229, 231, untuk membaca tentang sikap permusuhan PPP terhadap pemerintah di Jepara.

yang mempromosikan pendidikan bergaya Tradisionalis bernama Pesantren Sabilil Muttaqin, dan yang lain oleh NU pada dasawarsa 1970-an. *Slametan*—yang sangat dibenci oleh kaum Modernis—berfungsi sebagai semacam jembatan antara santri Tradisionalis dan abangan. *Slametan* dilaksanakan oleh kedua kelompok tersebut pada hari pertama, ketiga, ketujuh, keempat puluh, keseratus dan keseribu setelah kematian seseorang. Perbedaannya adalah bahwa suatu *slametan* yang dilakukan oleh kalangan santri dipimpin oleh seorang kiai yang berdoa dalam bahasa Arab sedangkan *slametan* yang dilaksanakan oleh kaum abangan dipimpin oleh *modin* desa (kepala masjid setempat) atau oleh seorang tetua desa yang berdoa dalam bahasa Jawa, tetapi tetap mencerminkan nilai-nilai Islami.

Secara umum, proses Islamisasi yang lebih dalam terjadi pada masyarakat Madukoro. Selama krisis berdarah 1965–6, warga desa yang abangan mengungsi ke masjid-masjid dan disambut oleh kaum santri. Situs suci sentral kaum abangan, *pundhen*[31] desa di mana acara *slametan* desa digelar setiap tahunnya, dihancurkan oleh kaum santri sehingga situs tersebut terlupakan, dan bersamanya juga ritual tahunannya. Perbedaan-perbedaan politik di tingkat desa, tentu saja, kembali berubah menyusul amalgamisasi partai politik pada 1973 dan kebijakan depolitisasi "massa mengambang". Kini, politisasi yang terjadi bukan lagi antara santri vs. abangan, tetapi antara pendukung PPP (baca: NU) dan massa dari kendaraan politik pemerintah, Golkar. Ketika para pemimpin inti Pesantren Sabilil Muttaqin memutuskan untuk memberikan dukungan mereka kepada Golkar, kaum santri Madukoro pun terbelah dua. Beberapa pemimpin pesantren yang anti-Golkar dipenjara karena dituduh terlibat di dalam Komando Jihad pada dasawarsa 1970-an. Pada pemilihan umum 1971-2, Golkar secara konsisten meraup suara terbanyak

[31]Imam Tholkhah, *Anatomi konflik politik di Indonesia*, hlm. 145, tidak menyebutkan seperti apa bentuk dari *pundhen* ini.

di Madukoro, dengan suara untuk PPP tidak pernah lebih dari 40 persen dan PDI tidak pernah lebih dari 7 persen. Dalam pemilihan umum tahun 1982, semua kiai desa menyatakan dukungan mereka kepada Golkar sebagai wujud pengakuan mereka akan realitas politik yang ada dan keuntungan-keuntungan yang akan mereka dapat dengan bersikap demikian.

Ada sebuah cerita tentang kekuatan spiritual yang diyakini berada di balik dominasi Golkar di Madukoro. Dalam sebuah kesempatan wawancara pada 1993, sang kepala desa mengklaim telah menggunakan mantra supernatural:

> Satu hari sebelum pemilu, saya dan pamong desa mengunjungi setiap TPS (Tempat Pemungutan Suara) untuk menyantet tempat ini. Kami mengitari setiap kotak suara tiga kali, menyebarkan garam di sekitar lokasi kotak suara dan berdoa untuk kemenangan Golkar. ... Saya kira kebanyakan orang, terutama sekali generasi lebih tua, masih percaya kepada kekuatan supernatural. Dengan melakukan tindak tanduk seperti itu, kita dapat menerangkan bahwa kemenangan Golkar dibantu kekuatan gaib. Jika ada yang protes mengenai seluruh hasil penghitungan suara, kita dapat menerangkan bahwa kebanyakan orang pada kenyataanya menusuk simbol Golkar, meskipun mereka melihat dengan mata kepala mereka sendiri bahwa simbol-simbol PPP atau PDI yang mereka tusuk.[32]

Studi-studi kasus yang lain juga menunjukkan bahwa Islamisasi di tingkat desa merupakan suatu proses yang sejalan dengan dominasi rezim Orde Baru yang tengah berlangsung—sebuah sinergi kepentingan yang akarnya sudah kita bahas di bab sebelumnya. Ini bukan lalu berarti bahwa kaum abangan menghilang, tetapi mereka hampir dapat dipastikan menurun sebagai sebuah proporsi populasi dan nyaris tak lagi memiliki signifikansi politik, sebab satu-satunya pilihan politik yang bermakna

[32]Ibid., hlm. 164–5.

bagi mereka adalah mendukung Golkar, sebuah pilihan yang juga dibuat oleh banyak kalangan santri.

Riset Endang Turmudi di wilayah Jombang menghasilkan gambaran serupa.[33] Riset ini sendiri dilandaskan pada penelitian lapangan yang dilaksanakan pada 1992-3. Seperti sudah kita bahas di atas, Jombang merupakan wilayah yang terkenal dengan pesantren-pesantren besarnya dan adalah pusat jejaring kerja NU. Solidaritas politik yang relatif solid di antara para kiai di Jombang terganggu ketika Kiai Musta'in Romly, pemimpin (*mursyid*) tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah di pesantren Darul Ulum, menyatakan dukungannya pada Golkar mendekati pemilihan umum 1977, dan, karenanya, kehilangan banyak pengikutnya. Saling tuduh bahwa mereka yang berada di pihak pilihan politik yang berseberangan sama saja dengan kafir menyusul setelahnya. Pada kenyataannya, Golkar memenangkan seluruh pemilihan umum selama periode Orde Baru di Jombang. Setelah rekonsiliasi NU-Orde Baru pada 1984 seperti akan kita bahas di bawah, lebih banyak kiai lokal yang mengalihkan dukungan mereka kepada Golkar, dengan alasan bahwa ini adalah demi kebaikan seluruh umat, membuat banyak pihak lain kecewa karena tindakan berpaling mereka dari PPP. Namun demikian, keterpecahan politik di antara para kiai ini memiliki dua konsekuensi lokal. Di satu sisi, sinisme terhadap para kiai tumbuh, dan, secara keseluruhan, pengaruh politik mereka di dalam masyarakat mulai menurun. Hal ini bahkan juga terjadi di kalangan anggota tarekat, yang masih mengakui otoritas *mursyid* dalam urusan-urusan mistis tetapi tak lagi mengikuti pilihan politik mereka. Yang kedua, perbedaan-perbedaan politik ini

[33]Paparan berikut didasarkan pada Endang Turmudi, *Struggling for the umma: Changing leadership roles of kiai in Jombang, East Java* (Canberra: ANU E Press, 2006), khususnya hlm. 90–6, 121, 128–30, 132, dst., 139–41, 153, 157, 159, 161, 170–1, 179–80, 195, 188, 198–9. Penelitian ini awalnya merupakan disertasi doktoral dari tahun 1996.

tercermin secara lebih luas di kalangan santri, sehingga para pendukung PPP kadang merasa tidak nyaman ketika menghadiri pengajian yang diselenggarakan oleh santri lain pendukung Golkar. Pada awal dasawarsa 1990-an, Turmudi dapat mendeskripsikan bahwa relasi antara para kiai di Jombang dan rezim Orde Baru "harmonis" sementara realitas politiknya "mengalami sekularisasi".[34]Lebih lanjut, Turmudi mengatakan bahwa, karena politik "tidak lagi berjalin dengan Islam", tak ada lagi sebuah "kewajiban moral bagi seorang Muslim untuk berafiliasi dengan satu partai politik tertentu".[35] Malahan, Islam dan kekuatan politik yang dominan pada waktu tersebut—yakni, rezim Orde Baru itu sendiri—secara erat berjalin dan hal itu menjadi alasan bagi banyak para pemimpin Muslim untuk secara mudah mengalihkan dukungan mereka kepada Golkar.

Sementara perkembangan-perkembangan ini terjadi di antara kaum santri di Jombang, proses Islamisasi yang lebih dalam berlangsung di kalangan abangannya. Gaya berdakwah NU yang lemah-lembut memberikan hasil yang luar biasa. Selain itu, pendidikan agama di sekolah-sekolah juga memberi pengaruh, demikian pula dengan keberadaan sekolah-sekolah Islam setempat dan para mahasiswa yang kembali ke wilayah tersebut setelah menyelesaikan pendidikan mereka di perguruan tinggi Islam.[36] Keyakinan dan berbagai praktik abangan kini hanya bisa dijumpai pada generasi yang lebih tua. Di Jombang, Islam Modernis direpresentasikan oleh Muhammadiyah, yang walaupun "pada dasarnya tetap anti-tradisi"[37] Muhammadiyah lebih moderat dalam sikap mereka pada tradisi-tradisi lokal daripada di tempat lain, paling tidak dalam prinsipnya. Kita juga melihat hal serupa dalam kasus Muhammadiyah di Kota Gede yang disinggung di

[34]Ibid., hlm. 152, 170.

[35]Ibid., hlm. 152.

[36]Ibid., hlm. 199.

[37]Ibid., hlm. 179.

bab sebelumnya.[38] Meski ketegangan dan ketidaksepakatan antara kaum Modernis dan Tradisionalis masih terjadi di Jombang, hal ini menurun secara signifikan pada awal 1990-an. Semuanya ini mendorong proses Islamisasi yang lebih dalam antara masyarakat Jombang.

A.G. Muhaimin melaksanakan penelitian lapangannya pada 1991-3 di Cirebon, sebuah kota di mana makam salah satu wali Jawa, Sunan Gunungjati, terletak, yang memberi kota tersebut "status spiritual besar dan menjadikannya tempat wisata religius yang memiliki makna penting."[39] Penelitian Muhaimin menghasilkan kajian yang sangat bagus mengenai Islam popular yang ada di Cirebon, perjumpaan antara Islam dan kepercayaan masyarakat setempat pada roh-roh halus, tradisi dan interpretasi. Penelitian tersebut juga merupakan laporan yang mendetail mengenai praktik yang ada di Cirebon. Dia menunjukkan bagaimana kaum Tradisionalis, hingga 1990-an, masih menjalankan tradisi lama sebagai bentuk penolakan terhadap reformasi Modernis. Muhaimin, misalnya, menyampaikan laporan yang mendetail tentang ritual *Ruwahan* yang dijalankan pada pertengahan bulan Sya'ban (*Ruwah*). Ritual ini sendiri sudah sempat kita singgung dalam konteks pelaksanaannya pada dasawarsa 1930-an di bab 2. Seperti di masa lalu, begitu pun pada waktu Muhaimin menjalankan risetnya, kaum Muslim yang saleh meyakini bahwa pada hari ke-15 dalam bulan tersebut, pohon kehidupan yang ada di surga akan bergoyang sehingga beberapa daunnya akan berguguran; nama-nama yang terukir di daun tersebut meramalkan siapa yang akan meninggal dunia setahun ke depan.[40] Beragam praktik ritual tradisional dilaksanakan se-

---

[38]Tentang hal itu, kita mengutip dari Nakamura, *Crescent arises over the banyan tree*, hlm. 182–3.

[39]A.G. Muhaimin, *The Islamic traditions of Cirebon: Ibadat and adat among Javanese Muslims* (Canberra: ANU E Press, 2006). Penelitian ini awalnya merupakan disertasi doktoral dari tahun 1995.

[40]Ibid., hlm. 133–4.

turut gagasan itu. Muhaimin menunjukkan tentang pentingnya praktik berziarah ke tempat-tempat suci, pesantren Buntet dan para kiainya, dan juga tarekat Sufi Tijaniyyah dan Syattariyyah.

Di dalam atmosfer Tradisionalis khas Cirebon yang, dari dulu hingga kini, kental dengan nuansa kesalehannya, banyak keyakinan yang juga masuk akal bagi alam pikir kaum abangan yang dipertahankan. Sebagai misal, di samping Allah SWT dan Alquran serta makhluk-makhluk gaib lain yang diyakini dalam tradisi Islam, "beberapa kalangan dalam masyarakat Cirebon mengakui adanya makhluk-makhluk adiinsani lain: dewa dan dewi, Betara (Bhatara) dan Betari (Bhatari), dan juga Sang Hyang", yang kesemuanya berasal dari periode pra-Islam dan merupakan istilah yang diturunkan dari bahasa Sanskerta dan/ atau Jawa Kuno. Namun demikian, ada beragam interpretasi mengenai makhluk macam apa yang disebut di atas.[41] Demikianlah, Muhaimin masih dapat mengamati hal-hal yang mengingatkan kita pada Sintesis Mistik dari periode sebelumnya. Tetapi, pada kenyataannya, masa sudah berubah dan di sini pun rezim Orde Baru membawa perpecahan politis, ketika beberapa kiai mendukung Golkar pada pemilihan umum 1992 sementara yang lain memberikan restunya kepada PPP.[42] Muhaimin tidak secara khusus mempelajari isu pengaruh Islamisasi yang lebih dalam terhadap kaum abangan, namun kita bisa melihat di dalam kajiannya tersebut semacam jembatan pemikiran dan praktik yang ada di kalangan Tradisionalis dan memfasilitasi jalannya Islamisasi di antara masyarakat Jawa.

Penelitian lapangan yang dilakukan Andrew Beatty pada 1990-an di Banyuwangi, di ujung timur Pulau Jawa, juga menjumpai *varietas* atau keberagaman (istilah yang dia gunakan di

[41]Ibid., hlm. 32.

[42]Ibid., hlm. 239–40.

dalam judul bukunya) Islam di Jawa.[43] Situs utama dari penelitian lapangannya adalah sebuah desa di lereng Gunung Ijen yang dinamainya "Bayu". Sebagian besar warga desa tersebut adalah orang "Osing"—kelompok yang menganggap dirinya sebagai masyarakat asli kawasan tersebut dan yang bicara bahasa Jawa dengan dialek yang khas. Bentuk Islam yang dominan di "Bayu" adalah Islam Tradisionalis, meskipun terdapat juga beberapa kalangan Modernis di sana. Bagi masyarakat setempat, *slametan* tetap menjadi ritual yang sangat penting, tetapi interpretasi atasnya berbeda-beda, mulai dari yang tidak begitu Islami hingga yang ortodoks. Di sini, istilah-istilah lokal yang dipakai oleh kaum abangan dan santri, hingga kadar tertentu, menyiratkan identitas etnis dan religius: *wong Jawa* versus *wong Islam*, walaupun keduanya tidak dipakai secara rigid.[44] Kedua kelompok ini hidup di daerah yang sama dan telah menciptakan cara-cara untuk saling menoleransi keberadaan dan praktik pihak lain. "Demi keselarasan sosial dan ketenangan batiniah, orang perlu menyesuaikan perilakunya sendiri dengan perilaku orang lain," tulis Beatty pada 1990-an. "Kaum santri menganggap supernaturalisme sebagai adat, istiadat, dan, dengan cara ini, menghindari setiap upaya untuk mengonfrontasikannya sebagai sebentuk tentangan terhadap agama yang resmi; kaum mistik memandang kesalehan normatif sebagai langkah pertama dalam

---

[43]Penelitian lapangan Beatty dilaksanakan pada 1991–3 dan 1996–7. Paparan berikut disandarkan pada bukunya *Varieties of Javanese religion*, hlm. 20–1, 27, 43, 52–9, 126–7, 130–4.

[44]Pemakaian ini mungkin memiliki akar yang berusia tua di kawasan ini. Pembedaan serupa antara *gama Jawa* (agama Jawa) dan kepercayaan Islam, antara menjadi orang Jawa atau menjadi orang Muslim, ditarik di dalam sebuah teks Islam berbahasa Jawa dari tahap awal Islamisasi, diterbitkan di dalam G.W.J. Drewes (peny. dan penj.), *An early Javanese code of Muslim ethics* (Bibliotheca Indonesia 18; Den Haag: Martinus Nijhoff, 1978); lihat khususnya hlm. 34–6. Buku ini adalah sebuah teks yang problematis, didiskusikan di hlm. 23-4 dari buku saya *Mystic synthesis in Java*. Meskipun latar tempat dari karya ini tidak dapat diketahui secara pasti, saya rasa ada kemungkinannya—dan kemungkinan tersebut cukup besar—bahwa ia berasal dari wilayah Banyuwangi.

pengetahuan, dan mereka memperlakukan supernaturalisme sebagai sebuah bahasa simbolik yang merujuk pada realitas batiniah. Keberagaman diterima sebagai fakta kehidupan sosial."[45] Walaupun demikian, kaum mistik setempat punya kecenderungan untuk "membedakan spekulasi mereka yang didasarkan pada keterbukaan pikiran dengan dogmatisme sempit kaum santri ... Kalangan mayoritas yang diam namun tidak tenang, terperangkap di antara dua pihak, cerdas untuk beradaptasi sesuai tuntutan."[46]

Demikianlah, kehidupan bersama yang relatif toleran berlangsung di "Bayu". Kultus lokal *wong Jawa* di "Bayu" berpusat pada roh Buyut Cili, yang diyakini sebagai manusia setengah harimau. Bahkan istri sang *pangulu*, pejabat kepala masjid, ambil bagian di dalam ritual yang dilaksanakan di makam Buyut Cili yang letaknya terpencil. Praktik semacam ini tidak dilaksanakan di beberapa desa tetangga. Di salah satu desa di dekat situ, makam tetua desa menjadi pusat kegiatan ritual desa dan telah dijarah dan dirusak oleh warga "santri". Di desa lain, seorang tokoh NU sejak masa Revolusi telah menekankan pentingnya reformasi menyeluruh atas praktik-praktik religius lokal. Beatty bertemu dengan putranya, yang juga menegaskan bahwa tradisi-tradisi lokal yang tidak sejalan dengan Islam harus "dihapuskan", sehingga terjadilah apa yang disebut "dogmatisme ketat" dan "indoktrinasi intensif" di desa tersebut.[47] Demikianlah, di sudut tenggara Pulau Jawa yang terpencil ini, proses Islamisasi sangat bervariasi dari satu desa ke desa lain, sebuah peringatan halus bagi kita agar tidak berasumsi terlalu jauh berdasarkan studi-studi kasus lokal yang tersedia. Walaupun demikian, secara umum, arah perubahan sosial dan religius adalah menuju ke Islamisasi yang lebih dalam.

---

[45]Beatty, *Varieties of Javanese religion*, hlm. 157.

[46]Ibid., hlm. 43.

[47]Ibid., hlm. 131–4.

Pengaruh proses Islamisasi yang lebih dalam juga tampak di dalam kesenian. Kita sudah membahas berbagai perubahan dalam seni Jawa kuno di halaman-halaman sebelumnya dan akan kembali ke topik ini pada waktunya nanti. Sebuah bentuk musik yang baru membetot perhatian kita saat ini, sesuatu yang, secara efektif, belum ada atau dikenal pada sekitar 1965 dan kemudian, dalam waktu satu dasawarsa saja, telah menjadi musik paling terkenal dan paling popular di Jawa dan, secara lebih luas, di Indonesia, musik yang disebut dangdut. Ini adalah sebuah nama yang onomatopoetik, diambil dari bunyi ketukan dan tepukan gendangnya yang rancak. Dangdut benar-benar menjadi musik yang popular, yang diyakini diciptakan dan dikembangkan oleh penyanyi dan bintang film Rhoma Irama. Sen dan Hill menggambarkan sumbangan Rhoma Irama sebagai berikut:

> Dia mentransformasi orkes Melayu gaya lama dan memadukannya dengan gaya ritmis khas lagu-lagu dalam film India, yang popular di antara audiens kelas pekerja urban, menjadi dangdut yang berirama rancak, dan diterima oleh segala lapisan masyarakat dan didukung oleh menteri-menteri dalam Kabinet.[48]

Dangdut atau musik popular seperti itu mungkin dianggap tidak mungkin bisa menjadi sarana untuk Islamisasi, tetapi Rhoma Irama berusaha untuk melakukannya, khususnya dari akhir 1970-an dan seterusnya.[49] Salah satu lagunya yang—orang mungkin pikir agak mengejutkan—menjadi lagu joged yang popular, mengucapkan syahadat danberbunyi sebagai berikut,

Katakan Tuhan itu satu
Tuhan tempat menyembah dan tempat meminta

---

[48]Sen dan Hill, *Media, culture, and politics*, hlm. 174.

[49]Untuk paparan awal mengenai Rhoma Irama dan asal-muasal dangdut, silakan lihat William H. Frederick, "Rhoma Irama and dangdut style: Aspects of contemporary Indonesian popular culture," *Indonesia* no. 34 (Oktober 1982), hlm. 103-30.

Berbagai macam bahasa menggema
Mohon ampunan seraya berdoa.[51]

Di dalam lirik lagu Rhoma Irama, kiranya kita bisa mencatat contoh besar pertama dari sebuah fenomena yang penting dalam proses Islamisasi di Indonesia—menjadikan kesalehan Islami sesuatu yang trendi. Hal ini akan tampak aneh bagi kebanyakan kaum muda Eropa pada waktu itu. Sementara Rhoma Irama mendorong para penggemarnya memenuhi "tugas agama mereka untuk berziarah [naik haji ke Mekkah]", John Lennon menyampaikan kepada para fansnya untuk membayangkan bahwa tidak ada surga atau neraka, tak ada negara, "tidak ada alasan untuk membunuh atau rela mati dan tidak ada agama pula (*nothing to kill or die for and no religion, too*)."[52] Namun demikian, fenomena ini tidak akan terlalu menggemparkan bagi banyak orang di Amerika Serikat, di mana Campus Crusade dan gerakan-gerakan Kristen evangelis lain mulai memberikan dampak yang besar di dalam kehidupan banyak kaum muda, dan di mana banyak warga Amerika turut menyanyikan lagu berjudul *It is no secret what God can do* sejak dasawarsa 1950-an—direkam oleh, antara lain, Elvis Presley, Pat Boone, Mahalia Jackson, dan Tammy Wynette. Sebagaimana dinyatakan oleh Micklethwait dan Woolbridge, pada dasawarsa 1970-an di Amerika, "Kaum evangelis telah memproduksi film-film laris mereka sendiri, berbagai lagu pop mereka sendiri, bentuk-bentuk budaya mereka sendiri, versi modernitas bernapaskan Injil mereka sendiri."[53] Pola yang terjadi di Indonesia tidak jauh berbeda dari itu.

---

[51]Lirik lagu Rhoma Irama berjudul *Haji*, diambil dari http://lirik.kapanlagi.com/artis/rhoma_irama/haji.

[52]Lagu *Imagine* dari John Lennon dirilis pada 1971.

[53]John Micklethwait dan Adrian Woolbridge, *God is back: How the global revival of faith is changing the world* (London, dll.: Penguin Books, 2010), hlm. 101.

Semenjak dahulu—dan sampai sekarang—adalah hal yang normal bagi pertunjukan dangdut untuk menjadi sajian hiburan pada kesempatan kampanye politik dan berbagai kegiatan publik besar yang lain. Rhoma Irama menggunakan musik dangdutnya untuk mendukung PPP dalam persaingannya dengan Golkar dan rezim Orde Baru, tetapi dia tidak dapat mengendalikan popularitas dangdut dengan cara ini. Musik dangdut, baik dulu maupun sekarang, sering kali dinyanyikan dengan cara yang jauh dari kesan religius oleh para biduanita muda yang mengenakan rok pendek yang merangsang dan dengan goyangan yang heboh yang sulit diterima dengan senang hati oleh ustaz atau kiai mana pun—yang bukan berarti, tentu saja, bahwa tak ada tokoh di antaranya yang menyukai pertunjukan semacam itu.

Mulai dari dasawarsa 1970-an dan 1980-an, muncul pula bentuk musik rohani lain yang trendi yang disebut kasidah pop atau kasidah modern, menggunakan alat-alat musik modern seperti gitar akustik dan seruling *flute*. Kelompok pertama yang menjadi terkenal karena aliran ini adalah kuartet yang menamakan diri Bimbo, dengan tembang hit pertama berjudul *Tuhan,* ditulis pada 1973. Sastrawan terkemuka Taufiq Ismail menggubah banyak dari lirik lagu mereka. Bukan hanya lirik mereka, tetapi juga gaya pertunjukan mereka memadukan musik dan unsur kerohanian. Kadang, kelompok tersebut begitu terbawa oleh gairah religius mereka hingga mereka meninggalkan penonton mereka dan membiarkan lagu mereka terhenti di tengah-tengah.[54] Kelompok-kelompok lain terjun ke tren kasidah pop dalam tahun-tahun berikutnya.

---

[54]Mengenai Bimbo dan ekspresi-ekspresi kesalehan kelas menengah lain, silakan lihat Moeflich Hasbullah, "Cultural presentation of the Muslim middle class in contemporary Indonesia," *SI* vol. 7 (2000), no. 2, hlm. 1–58. Terbawa oleh emosi religius ketika sedang mengadakan pertunjukan bukanlah hal yang unik bagi kelompok ini, tentu saja; Mahalia Jackson adalah sebuah contoh dari Amerika tentang kasus serupa.

Tuntutan Rezim untuk Kesepahaman Ideologis

Mulai dari akhir dasawarsa 1970-an dan g semakin kuat sampai akhir masa kekuasaannya, Soeharto berusaha mengembangkan rezim totalitarian dengan cara memaksakan kesepahaman ideologis bagi seluruh rakyat di segenap pelosok negeri, berharap membuat seluruh warga berpikiran sama dalam hal pemahaman berbangsa dan ideologi dasarnya. Namun demikian, tidaklah mungkin untuk menggunakan Islam sebagai dasar negara—seperti yang diusahakan oleh sejawatnya, Mahathir Mohamad, di Malaysia—sebab hal itu pasti akan mengancam bangsa Indonesia yang bhinneka dalam hal agama. Kita sudah membahas di atas bahwa dalam dua dasawarsa terakhir dalam pemerintahannya, Soeharto menaruh perhatian yang cukup besar pada Islam, tetapi itu tidak lalu berarti bahwa dia meninggalkan ketertarikannya pada keyakinan asli Jawa akan roh-roh gaib. Karenanya, tidaklah mengejutkan—mengingat apa yang kita ketahui tentang kepercayaan pribadi Soeharto dan mengingat realitas Indonesia sebagai bangsa yang multi-agama dan tradisi militer Soeharto—bahwa pemimpin rezim Orde Baru tersebut berusaha untuk menjadikan Pancasila satu-satunya ideologi yang diterima dalam urusan kebangsaan dan, juga, dalam hal-hal lainnya. Bagi banyak pemimpin Muslim, ini kelihatan seperti tantangan yang langsung diarahkan ke hidung Islam, sebuah usaha untuk menciptakan suatu agama negara baru bernama Pancasila, gagasan yang tentunya dipandang sebagai bidah oleh mereka. Keraguan yang terus ada terhadap identitas keislaman Soeharto memperkuat kecurigaan tersebut. Demikian halnya dengan kebiasaan Soeharto untuk lebih memilih menggunakan istilah-istilah Jawa atau Sanskerta/Jawa Kuno alih-alih terminologi Arab. Keenam anak Soeharto memiliki nama Jawa yang amat bagus-bagus: putri-putrinya bernama Siti Hardiyanti Rukmana (lebih dikenal dengan sebutan Tutut, lahir 1949), Siti Hediyati Hariyadi (alias Titiek, lahir 1959)

dan Siti Endang Adiningsih (alias Mamiek, lahir 1964), sementara putra-putranya diberi nama Sigit Haryoyudanto (lahir 1951), Bambang Trihatmojo (lahir 1953 dan Hutomo Mandala Putra (dikenal sebagai Tommy, lahir 1962). Dan seperti akan kita lihat, ketika rezim Soeharto mulai melaksanakan indoktrinasi massalnya mengenai Pancasila, ia juga cenderung menggunakan terminologi pra-Islam.

Pancasila mulanya diadopsi sebagai landasan filosofis Indonesia melalui serangkaian negosiasi yang akhirnya menghasilkan Undang-Undang Dasar 1945, pada minggu-minggu terakhir pendudukan Jepang di Indonesia. Sukarno menggagas kelima prinsip atau sila ini sebagai dasar bagi nasionalisme yang netral dalam hal agama. Kelima sila tersebut pada dasarnya bersifat cukup umum dan bahkan "samar" sehingga para pemimpin bangsa Indonesia yang baru akan lahir itu bisa menerimanya. Hari ketika pidato tentang Pancasila diberikan—1 Juni 1945—selama masa pemerintahan Sukarno diperingati setiap tahunnya sebagai Hari Lahir Pancasila. Peringatan ini diteruskan selama beberapa tahun pertama masa pemerintahan Soeharto, tetapi implikasi Sukarnoisnya dipangkas sedemikian rupa sehingga pada 1970, peringatan Hari Lahir Pancasila diganti tanggal serta tujuannya. Kini, setiap tanggal 1 Oktober—peringatan kemenangan Soeharto di Jakarta atas upaya kudeta 1965—diperingati hari Kesaktian Pancasila.[55] Terminologi yang baru ini signifikan, karena kata "kesaktian" berasal dari kata "sakti", versi bahasa Indonesia dari istilah Jawa yang sejatinya diturunkan dari bahasa Sanskerta untuk kekuatan supernatural (*sekti* dan juga *kesekten*), sebuah istilah yang secara luas dipakai dalam budaya Jawa dan tanpa konotasi Islami sama sekali. Karenanya, peringatan ini adalah

[55]Faisal Ismail, *Ideologi, hegemoni, dan otoritas agama: Wacana ketegangan kreatif Islam dan Pancasila* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 134. Hari Kesaktian Pancasila terus diperingati setelah kejatuhan Soeharto; lihat laporan pembahasan Kabinet mengenai hal ini di dalam *TempoI*, 23 September 2005.

semacam pengenangan akan "hari kekuatan gaib Pancasila". Tidak mengejutkan, karenanya, bahwa para pemimpin politik Islam menjadi tersinggung.

Pada 1978, Soeharto menegaskan landasan ideologis rezimnya melalui sebuah ketetapan resmi MPR yang memberi mandat untuk dilaksanakannya indoktrinasi nasional melalui program yang dikenal sebagai P4, yang merupakan kependekan dari "Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila".[56] Ketetapan tersebut mengatur, antara lain, hal-hal berikut:

> Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila ini merupakan penuntun dan pegangan hidup[57] dalam kehidupan bermasyaratkan dan bernegara bagi setiap warganegara Indonesia, setiap penyelenggara Negara serta setiap lembaga kenegaraan dan lembaga kemasyarakatan, baik di Pusat maupun di Daerah dan dilaksanakan secara bulat dan utuh.[58]

Pedoman ini dimaksudkan sebagai semacam penawar bagi tuduhan bahwa P4 bertujuan untuk menggantikan Islam atau iman kepercayaan lain. Versi yang berbeda diterbitkan untuk tiap-tiap agama yang diakui negara. Versi yang diterbitkan untuk kaum Muslim diberi kata pengantar oleh Menteri Agama, Alamsyah Ratu Prawiranegara—satu-satunya jenderal yang pernah menduduki posisi Menteri Agama[59]—yang dengan tegas men-

---

[56]Kecuali diindikasikan lain, diskusi tentang P4 di sini didasarkan pada publikasi resmi berjudul *Pedoman pelaksanaan P-4 bagi umat Islam* (Jakarta: Proyek Bimbingan Pelaksanaan Pedoman Penghayatan dan Pengalaman Pancasila bagi Umat Beragama, Departemen Agama RI, 1982–3). Lihat juga Michael Morfit, "Pancasila: The Indonesian state ideology according to the New Order government," *Asian Survey* vol. 21, no. 8 (Agustus 1981), hlm. 838-51.

[57]Istilah pegangan hidup ini pun terasa ambigu, karena jimat magis juga bisa disebut sebagai *pegangan.*

[58]*Pedoman pelaksanaan P-4 bagi Umat Islam*, hlm. 14.

[59]Alamsyah adalah Menteri Agama RI dari 1978 sampai 1983. Dia tidak memiliki latar belakang di institusi pendidikan Islam yang formal, tetapi dipandang sebagai orang Muslim yang taat. Untuk biografinya, silakan lihat Azyumardi Azra dan Saiful Umam, *Menteri-menteri Agama RI*, hlm. 321–65.

jelaskan sentralitas Pancasila serta kesesuaiannya dengan agama yang ada:

> Pancasila sebagai ideologi negara harus difahami dan dihayati oleh masyarakat. Karena sesungguhnya, pemahaman terhadap ideologi negara merupaka salah satu usaha untuk membina kesadaran bernegara dan berbangsa. ... Melalui pendekatan agama, Pancasila dapat dihayati dan diamalkan oleh masyarakat. Pada hakekatnya, umat beragama dengan melaksanakan ajaran agamanya dengan sebaik-baiknya, berarti telah melaksanakan makna dari seluruh Pancasila itu sendiri.[60]

Walaupun menekankan bahwa P4 tidak dimaksudkan untuk melebur Pancasila dan agama, Pedoman tersebut berulang-ulang memberikan sinyal yang membuat dongkol dan marah para pemimpin Islam. Soeharto mengatakan bahwa P4 juga dapat ditafsirkan sebagai *Ekaprasetia Pancakarsa*[61]—sekali lagi, ini adalah istilah yang diturunkan dari bahasa Jawa Kuno/Sanskerta, yang kurang-lebih berarti "Satu sumpah untuk mendukung lima cita-cita". Mengapa bukan frasa dalam bahasa Arab, demikian mungkin pertanyaan para pemimpin Islam, walaupun mereka sudah tahu jawabannya? Pedoman ini sendiri mengandung kutipan-kutipan dari Alquran dan Hadis, yang, tentu saja, dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa Pancasila sejalan dengan ajaran-ajaran Islam—sebuah upaya yang, seperti bisa kita perkirakan, terasa lemah khususnya menyangkut sila ketiga, Persatuan Indonesia. Tetapi, juga ada indikasi lain, misalnya, mengenai pentingnya mendukung "kelestarian keampuhan dan kesaktian Pancasila". Alquran tentunya tidak menawarkan apa pun yang bisa men-

[60]*Pedoman pelaksanaan P-4 bagi Umat Islam*, hlm. 3.

[61]Menurut Zakiah Daradjat, dll., *Pedoman pelaksanaan pendidikan P.4 bagi lembaga pendidikan Islam tingkat perguruan tinggi (pegangan dosen)* ([Jakarta:] Departemen Agama R.I., Proyek Bimbingan Pelaksanaan Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila bagi Umat Beragama, 1980–1), hlm. 11, Soeharto pertama kali memperkenalkan istilah ini dalam pidatonya pada April 1976.

dukung gagasan bahwa sesuatu seperti Pancasila memiliki kekuatan supernatural. Pedoman P4 juga menjadi contoh lain tentang kemunafikan rezim Orde Baru yang semakin kentara sifat korupnya ketika menekankan soal kesetaraan dan keadilan sosial sebagai nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila. "Manusia Indonesia merasa harus mampu mengendalikan diri dan kepentingannya agar dapat melaksanakan kewajibannya sebagai warga negara dan warga masyarakat", demikian bunyinya.[62]

Pada intinya, Pedoman ini tak lebih dan tak kurang adalah bagaimana rakyat harus tunduk-patuh pada pemerintah. Pedoman bagi umat Muslim menyatakan hal ini sembari merujuk kepada Alquran:

> Islam mengajarkan untuk patuh kepada ALLAH, Rasulnya dan Ulil-amri. Ulil-amri berarti Pemerintah yang sah, selama Pemerintah tidak memaksakan untuk berbuat maksiat. Karena itulah kepatuhan Umat ISLAM di Indonesia terhadap Pemerintah Indonesia yang sah dirasakan sebagai kewajiban agama[63]

Semuanya ini mengundang sikap sinis dan olok-olok dari kalangan cendekiawan dan amarah—kadang terpendam, meskipun sering kali terbuka—dari para pemimpin Islam.

Seiring dengan implementasi Pedoman ini dan sejalan dengan proses indoktrinasi terhadap rakyat Indonesia melalui lembaga pendidikan dan institusi-institusi lain di segenap pelosok negeri, Soeharto mengambil langkah lebih jauh dengan mengatakan pada 1982 bahwa seluruh organisasi atau kelompok

---

[62]*Pedoman pelaksanaan P-4 bagi Umat Islam*, hlm. 21. Contoh-contoh lain dari kemunafikan semacam itu dapat ditemukan di Zakiah Daradjat, dll., *Pedoman pelaksanaan pendidikan P.4 bagi lembaga pendidikan Islam*; semisal hlm. 41: "Negara diselenggarakan tidak berdasarkan kekuasaan belaka, melainkan terutama berdasarkan hukum dimana penylenggaraan dan pergantian pemerintahan dilakukan berdasar sistim konstitusi dan bukan berdasarkan kekuasaan absolute."

[63]*Pedoman pelaksanaan P-4 bagi umat Islam*, hlm. 48. Rujukannya di sini adalah Alquran 4:59: "Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan)) di antara kamu."

yang ada di Indonesia harus memiliki landasan ideologis yang sama, yaitu, tentu saja, Pancasila. Ini kemudian dikenal sebagai *asas tunggal*. Kebijakan ini segera dilihat oleh banyak pemimpin Islam sebagai ancaman terhadap keyakinan serta institusi mereka. Tidak ada seorang pun yang melihat sesuatu yang lebih baik di dalam fakta bahwa—hal yang tidak begitu lazim bagi Orde Baru pada waktu itu—sebuah kata dalam bahasa Arab (*asas*) akhirnya dipakai sebagai istilah teknis. PPP menggelar aksi *walk-out* dari sidang di DPR. Para tokoh dan pemimpin Islam yang namanya sudah kita sebut beberapa kali di buku ini, termasuk Natsir, Sjafruddin Prawiranegara, Fakhruddin, dan yang lain-lain mengambil langkah yang berseberangan dengan yang dituntut oleh pemerintah.[64] Akademisi Modernis Deliar Noer (1926-2008)—seorang Minangkabau yang memiliki gelar PhD dari Cornell—memublikasikan beberapa tulisannya di surat kabar *Kompas* dan *Pandji Masyarakat* selama kurun waktu 1982–3 yang isinya mengkritik Pancasila dan asas tunggal.[65] Hamka telah meninggal dunia pada 1981; bila tidak, kita bisa yakin bahwa dia akan mengecam rezim Soeharto habis-habisan. Berbagai keberatan tersebut seakan tak bergaung dan tuntutan Soeharto akan asas tunggal secara resmi diterima menjadi undang-undang pada Juni 1985.[66]

Dua organisasi Islam nasional yang besar, tetapi berbasis di Jawa—NU dan Muhammadiyah—harus menghadapi isu menerima atau tidak menerima Pancasila sebagai asas tunggal. Untuk

[64]Ismail, *Ideologi, hegemoni, dan otoritas agama*, hlm. 160, dst. Tulisan Ismail—yang aslinya merupakan sebuah disertasi doktoral di McGill pada 1995—secara umum menunjukkan sikap simpatik pada pemerintah Orde Baru, sebagaimana tersirat di dalam subjudulnya *Wacana ketegangan kreatif Islam dan Pancasila*; di dalam versi Inggris yang asli, subjudulnya berbunyi: "A study of the process of Muslim acceptance of the *Pancasila*"[sebuah studi bagaimana kaum Muslim menerima Pancasila].

[65]Artikel-artikel surat kabar tersebut dicetak ulang di dalam Deliar Noer, *Islam, Pancasila dan asas tunggal* (Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1983).

[66]Ismail, *Ideologi, hegemoni, dan otoritas agama*, hlm. 207.

NU, hal ini diperumit oleh keberadaannya sebagai sebuah kelompok sosio-religius dan juga sebagai sebuah organisasi politik yang telah dilebur (meski tidak menyukainya) ke dalam PPP satu dasawarsa sebelumnya. Tercebur ke dalam suatu kondisi *force majeure*, PPP mau tak mau harus menerima Pancasila sebagai asas tunggal pada 1984. Muhammadiyah menjalani proses serupa yang kemudian memuncak dalam keputusan formal yang diambil melalui musyawarah nasional di Surakarta pada Desember 1985. Organisasi ini menyatakan bahwa meski Muhammadiyah berlandaskan Pancasila, tetapi ia juga merupakan sebuah organisasi sosio-religius yang memperjuangkan *amar ma'ruf nahi mungkar* (menjalankan apa yang benar dan menjauhi apa yang salah), sejalan dengan ajaran-ajaran Islam sebagaimana ditemukan dalam Alquran dan Hadis.[67] Muhammadiyah, dengan demikian, mencoba untuk mempertahankan identitas keislamannya sembari berkompromi terhadap tuntutan rezim Orde Baru agar menjadikan Pancasila landasannya—meskipun mungkin bukan sebagai satu-satunya landasan atau asasnya.

Rekonsiliasi antara NU dan Rezim Orde Baru

Penerimaan NU terhadap Pancasila sebagai asas tunggal terjadi seiring perubahan-perubahan besar di jajaran kepemimpinan dan strateginya, terutama yang terkait dengan melonjaknya pengaruh Kiai Haji Abdurrahman Wahid (1940–2009), yang nantinya, meski tidak cukup lama, menjadi Presiden Indonesia yang keempat (1999–2001). Di bab sebelumnya, kita telah beberapa kali menyinggung nama dan perannya. Abdurrahman Wahid atau Gus Dur[68] adalah putra Kiai Haji Wahid Hasyim, yang juga sudah

[67]Ibid., hlm. 239–50.

[68]*Gus* adalah panggilan dalam bahasa Jawa untuk menunjukkan rasa hormat pada seorang anggota dari sebuah keluarga elite, sementara "Dur" didapat dari nama Abdurrahman.

kita bahas, dan cucu Kiai Haji Hasyim Asy'ari, salah satu bapak pendiri NU. Dia, karenanya, memiliki "darah biru" NU yang mengalir di tubuhnya—sebuah istilah yang memang lazim di_ gunakan di kalangan NU. Gus Dur belajar di berbagai pesantren ternama dan sekolah di Yogyakarta dan Jakarta. Dia pergi ke Universitas Al-Azhar di Kairo pada 1963, tetapi merasa tidak puas dengan apa yang ditemukannya di sana, sehingga lalu memutuskan untuk pindah ke Universitas Baghdad. Dia, karena- nya, berada di luar Indonesia selama periode berdarah dari 1963 sampai 1966. Selama masa belajarnya di Timur Tengah, Gus Dur mengikuti beberapa kelas tetapi dia jauh lebih sering didapati sedang membaca berbagai buku dengan spektrum bidang yang sangat luas: tidak hanya buku-buku kerohanian Islam, tetapi juga buku-buku Marxisme, sosialisme, dan berbagai tradisi filsafat Barat. Abdurrahman Wahid kembali ke Indonesia pada 1970 dan mendapati bahwa Orde Baru sudah menancapkan kuku kekuasa- annya di negeri itu, sementara NU, secara efektif, diperlakukan sebagai sebuah kekuatan oposisi.

Abdurrahman Wahid—atau Gus Dur—adalah seorang sosok karismatik dengan jangkauan pengetahuan yang luas, memiliki pemahaman yang mendalam akan gagasan-gagasan Jawa dan Tradisionalis, serta tahu banyak soal tren intelektual Barat dan Islam kontemporer, seorang yang sangat humanis dan memegang komitmen kuat pada konsep-konsep yang mendasari Liberalisme Islam. Malahan, dalam tahun-tahun selanjutnya, dia akan men- jadi salah satu pejuang Liberalisme yang paling gencar dan paling gigih. Baginya, perjumpaan Islam dengan Indonesia men- syaratkan Indonesianisasi—dia menyebutnya sebagai *pribumisasi*— Islam sebagaimana juga Islamisasi Indonesia. Salah satu talenta Gus Dur adalah kemampuannya untuk membuat lelucon atas segala hal, sebuah kemampuan yang akan memberinya kekuatan di tengah berbagai persoalan umum dan pribadi yang meng-

hadangnya pada tahun-tahun selanjutnya. Penting kiranya untuk ditekankan bahwa tokoh yang luar biasa ini—yang karisma personal dan sifat idiosinkratiknya bukan hal yang terlampau aneh dalam tradisi NU yang penuh dengan kehadiran para kiai idiosinkratik—sangat memercayai kekuatan-kekuatan tersembunyi dan tak kasat mata di dunia ini. Gus Dur tahu banyak tradisi mengenai masa lalu Jawa baik dari periode pra-Islam maupun periode Islam dan percaya bahwa dirinya terhubung dengan roh-roh masa lalu dan berbagai kekuatan gaib. Versi Gus Dur mengenai berbagai tradisi tidak selalu sama dengan apa yang mungkin orang temukan di sumber-sumber Jawa lainnya dan, malahan, tak jarang berbeda dari waktu ke waktu, tetapi dia yakin pada realitas mereka dan pengaruh dan arti penting mereka pada masanya sendiri. Bagi banyak pengikut setianya dari kalangan Tradisionalis, Gus Dur dipandang sebagai seorang wali—orang suci, sahabat Allah—yang baginya kewajiban serta standar perilaku yang biasa, di mata para pengikutnya, tidak berlaku padanya.[69]

Pada awal dasawarsa 1980-an, banyak kiai NU merasa tidak senang dengan posisi mereka sebagai kekuatan oposisi terhadap rezim Orde Baru; mereka mulai berani mengkritisi kepemimpinan politik NU di Jakarta di bawah Idham Chalid; mereka merasa bahwa kaum Tradisionalis mengalami diskriminasi di dalam superstruktur PPP di mana mereka seharusnya menjadi bagian yang integral darinya; mereka juga ingin mengklaim kembali

---

[69]Sebuah biografi singkat dari Abdurrahman Wahid dapat dibaca di Feillard, *Islam et armée*, hlm. 337–8. Laporan yang lebih lengkap, disusun dengan persetujuan dan kolaborasi dari Abdurrahman sendiri, tetapi yang kurang memberi porsi cukup bagi ketertarikannya pada kekuatan gaib dapat ditemukan di Greg Barton, *Gus Dur: The authorized biography of Abdurrahman Wahid* (Jakarta dan Singapura: Equinox Publishing, 2002). Saya mengenal Abdurrahman Wahid dari 1977 hingga mangkatnya pada 2009, dalam beberapa kesempatan berdiskusi dengannya mengenai sejarah prakolonial dan gagasan-gagasan supernatural Jawa, dan sama sekali tidak memiliki keraguan bahwa dia memercayai realitas dari kekuatan semacam itu.

otoritas mereka sebagai kiai atas NU. Banyak yang lalu menginginkan agar NU kembali ke tujuan awalnya sebagai sebuah organisasi sosio-religius, sebuah langkah yang dikenal luas sebagai "kembali ke *khittah* 1926" (garis aksi atau piagam 1926). Kiai Ahmad Siddiq (1926-91), seorang kiai senior, yang menonjol berkat perannya dalam berbagai tindakan anti-Komunis pada dasawarsa 1960-an, menjadi salah seorang penggagas utama gerakan kembali ke *khittah* 1926 ini. Ahmad Siddiq berpendapat bahwa dalam tradisi ulama yang cinta damai, konfrontasi dengan otoritas yang berkuasa dipandang sebagai sesuatu yang tidak bijak, bertentangan dengan kepentingan dan kebaikan umat, serta justru menghalangi NU untuk menjalankan peran religius dan sosialnya yang utama.[70] Pandangannya sejalan dengan pendapat kalangan muda NU pengusung reformasi di bawah kendali Abdurrahman Wahid. Pada 1983, sebuah pertemuan para kiai mengusulkan diakhirinya peran politik NU, penarikan diri dari PPP, penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal, dan kembali ke *khittah 1926*. Usulan ini mendapat tentangan yang keras dari para kiai—kebanyakan dari Madura—yang loyal kepada PPP dan dari kalangan elite politik NU di Jakarta.

Persoalan-persoalan ini berhasil diselesaikan dalam rapat umum NU yang diadakan pada 1984. Di situ, Ahmad Siddiq terpilih sebagai pemimpin tertinggi (*rois aam*) di dewan penasihat NU (*Syuriyah*), majelis senior di dalam NU, posisi yang terus dijalankannya hingga meninggal dunianya pada 1991. Abdurrahman Wahid, sementara itu, dipilih sebagai ketua dewan eksekutif (*Tanfidziyah*) NU. NU menarik diri dari PPP, meninggalkan peran politik formalnya, menyatakan Pancasila sebagai asasnya, tetapi juga menegaskan bahwa ia merupakan sebuah organisasi

[70]Biografi singkat Ahmad Siddiq kiranya dapat dibaca di Feillard, *Islam et armée*, hlm. 329–31 (tetapi dengan satu kesalahan terkait tahun meninggal dunianya, di mana di buku tersebut dituliskan sebagai 1992).

religius Islami yang mengikuti aliran Sunni Tradisionalis, sesuai dengan langkahnya untuk kembali ke *khittah 1926.*[71]

Keputusan NU untuk menarik diri dari aktivitas-aktivitas partai politik mengurangi kecurigaan rezim Orde Baru terhadap NU sebagai sebuah kekuatan oposisi politik dan pesaing untuk mengontrol masyarakat di tingkat akar-rumput. Konflik terus berlangsung di dalam tubuh NU, di mana masih terdapat sementara kalangan aktivis yang pro-PPP, tetapi, sebagai sebuah keseluruhan, organisasi itu tidak lagi berada pada posisi yang berhadap-hadapan dengan rezim Soeharto. Bahkan sebelum ini terjadi, sudah terdapat tanda-tanda rekonsiliasi antara NU dan Orde Baru. Ansor dan sayap milisi berseragamnya, Banser—kelompok pemuda dan paramiliter NU—mengalami diskriminasi dari rezim Orde Baru di bawah Soeharto bersama kelompok-kelompok lain dalam organisasi. Peran mereka dalam membabat habis PKI kiranya telah membuat rezim Soeharto menganggapnya sebagai bagian yang paling berbahaya dari keseluruhan jaringan NU. Selama satu dasawarsa semenjak 1969, Ansor tidak bisa menyelenggarakan kongres nasional sementara anggota-anggota Banser dilarang mengenakan seragam. Namun demikian, pada 1979 pemimpin Banser Chalid Mawardi—salah seorang anggota kubu Idham Chalid dalam perpolitikan NU—melepaskan diri dari "cengkeraman" para kiai senior NU dan menyatakan bahwa Ansor mengakui Soeharto sebagai "Bapak Pembangunan" dan mendukung pemilihannya kembali sebagai Presiden pada 1983. Chalid Mawardi dikritik habis-habisan oleh para kiai senior karena langkah ini, tetapi setelahnya Ansor mendapat

---

[71]Sebuah laporan yang cukup mendetail mengenai pertemuan ini terdapat di dalam ibid., hlm. 15–91. Lihat juga Robin Bush, *Nahdlatul Ulama and the struggle for power within Islam and politics in Indonesia* (Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2009), hlm. 73-5.

perlakuan yang lebih manis dari rezim Soeharto, dan bahkan difasilitasi dengan latihan-latihan militer.[72]

Dengan NU sebagai satu tubuh tidak lagi dipandang sebagai sebuah kekuatan politik yang menentang rezim Orde Baru dan Golkar, kompetisi akar-rumput dalam proses Islamisasi berubah menjadi kolaborasi yang luas di mana, seperti dikutip dari Robin Bush, "kaum Muslim yang memiliki kedudukan tinggi dalam birokrasi dan militer yang sebelumnya tidak mau mengakui asal-usul NU-nya mulai secara terbuka mendukung NU."[73] Pendanaan dari pemerintah untuk pesantren-pesantren NU bertambah, setelah satu periode ketika kaum Islam Modernis mendapat lebih banyak dukungan dari pemerintah. Pada 1990, pesantren-pesantren di Jawa Timur memperoleh subsidi negara yang besarnya sekitar empat kali lipat dari yang mereka terima pada 1984.[74]

Kalangan aktivis muda, yang membantu menginspirasi, dan yang pada gilirannya juga terinspirasi lebih jauh, oleh keputusan NU untuk kembali ke *khittah 1926* dan menjadi organisasi sosio-religius, mulai membentuk organisasi-organisasi yang secara kolektif mempromosikan versi Islam yang lebih terbuka, toleran, dan malahan lebih modern. Kini, sungguh merupakan ironi bahwa Islam Tradisionalis menjadi sumber pemikiran pesan Islam yang lebih modern daripada Islam Modernis. Di antara organisasi-organisasi baru tersebut, berikut adalah yang terpenting:[75]

---

[72]Feillard, *Islam et armée*, hlm. 165; Hairus Salim, *Kelompok paramiliter NU*, hlm. 16–7, 72–3.

[73]Bush, *Nahdlatul Ulama and the struggle for power*, hlm. 81.

[74]Feillard, *Islam et armée*, hlm. 227–30; juga di dalam idem, "Traditionalist Islam and the state," hlm. 141–3.

[75]Laporan yang lebih penuh mengenai organisasi-organisasi semacam ini terdapat di dalam Ahmad Ali Riyadi, *Dekonstruksi tradisi: Kaum muda NU merobek tradisi* (Jogjakarta: Ar-Ruzz, 2007), hlm. 61-81.

- P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat), didirikan pada 1983 untuk membantu pesantren memikirkan ulang serta memodernisasi ajaran mereka
- Lakpesdam (Lajnah Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia), sebuah *think tank* yang dibentuk pada 1985dengan mandat untuk "menyelenggarakan program kajian, pendidikan dan pengembangan SDM dalam rangka meningkatkan khidmah kepada warga NU", visi "sebagai pusat kajian dan pengembangan SDM NU untuk mewujudkan organisasi yang peka, kritis, amanah, terhubung dengan masyarakat, serta bermanfaat bagi bangsa dan negara" dan tujuan untuk "meningkatkan kapasitas kelembagaan NU sehingga bisa memberikan kontribusi yang bermakna untuk perkembangan bangsa yang damai, toleran, dan berkeadilan.""[76]
- LKiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial)—didirikan pada 1992 dengan visi supaya "terwujudnya tatanan Islam transformatif yang berpihak pada keadilan dan kemajemukan, serta berbasis ke-Indonesiaan."[77] LKiS nantinya akan menjadi sebuah penerbit besar buku-buku tentang interpretasi liberal Islam, karya-karya para pemikir besar dari Barat serta berbagai karya lain yang lebih umum.

Dewasa ini, kaum perempuan menjadi lebih menonjol di dalam berbagai aktivitas NU dan dalam dakwah akar-rumput. Organisasi-organisasi yang disebut di atas, secara khusus P3M yang dipimpin oleh K.H. Masdar F. Mas'udi, memegang peranan

---

[76]Sebagaimana dinyatakan dalam bagian "profil" di http://www.lakpesdam.or.id/.

[77]Sebagaimana dinyatakan di dalam bagian deskripsi diri di http://www.lkis.or.id/v2/profil-lkis.html. Lihat juga Bush, *Nahdlatul Ulama and the struggle for power*, hlm. 95.

yang sangat penting dalam menakar ulang posisi kaum perempuan, mendorong mereka sebagai pemimpin religius dan masyarakat.[78] Istri Abdurrahman Wahid, Sinta Nuriyah Wahid, adalah seorang aktivis penting di sini. Pada 1997, lebih dari 44 persen dari 1,6 juta murid pesantren adalah perempuan.[79] Kaum perempuan juga memainkan peran yang semakin sentral di dalam jaringan IAIN. Semakin besarnya peranan kaum perempuan di kalangan Islam (baik Modernis maupun Tradisionalis) mendorong pemikiran isu-isu sosial yang memengaruhi kaum perempuan, tetapi masih ada hal-hal yang memunculkan kekhawatiran. Pada awal dasawarsa 1990-an, beberapa pemimpin mengungkapkan kekhawatiran mereka bahwa Islamisasi yang lebih dalam yang bergaya Arab atau fundamentalis, yang mempromosikan patriarkalisme, dapat mengancam kebebasan kaum perempuan.[80]

NU juga menyatakan komitmennya untuk mendukung prioritas pemerintah dalam hal pembangunan ekonomi. Pesantren-pesantren NU mengembangkan berbagai program aktivisme lokal yang ada hubungannya dengan pembangunan ekonomi dan koperasi juga dibentuk. Di bawah kepemimpinan Abdurrahman Wahid, pada 1990 NU berusaha mengembangkan "Bank Perkreditan Rakyat" (BPR) di wilayah pedesaan dengan beking dari Bank Summa, sebuah bank konvensional yang dijalankan oleh keluarga Soeryadjaya yang adalah keturunan Cina-Indonesia dan Kristen. BPR-BPR ini akan dijalankan secara konvensional; itu artinya, mereka akan menerapkan sistem bunga alih-alih mengikuti sistem perbankan Syariah yang nirbunga. Usaha ini, yang dijalankan bekerja sama dengan koneksi Cina Kristen dan mengikuti aturan

---

[78]Lihat van Doorn-Harder, *Women shaping Islam*, hlm. 190, 191, 237.

[79]Howell, "Sufism and Indonesian Islamic revival," hlm. 716, mengutip data dari Kementerian Agama 1997.

[80]Andrée Feillard, "Indonesia's emerging Muslim feminism: Women leaders on equality: inheritance and other gender issues," *SI* vol. 4 (1997), no. 1, hlm. 83–111, khususnya 101–5.

perbankan konvensional, mengejutkan beberapa kalangan pengikut Abdurrahman Wahid—meskipun harus dikatakan bahwa ini bukan satu-satunya tindakan Gus Dur yang dinilai mengejutkan. Rencana yang ambisius pun segera disusun untuk mendirikan 2.000 cabang. Namun demikian, hanya beberapa yang akhirnya benar-benar berhasil diwujudkan sebelum Bank Summa kolaps pada 1992. Dalam beberapa usahanya, kekurangterampilan dalam manajemen modern di kalangan NU secara konsisten menghambat peluangnya untuk berhasil.[81]

Kolaborasi antara para kiai NU dan rezim Orde Baru memang mendukung upaya Islamisasi di wilayah-wilayah pedesaan di Jawa, tetapi juga mengakibatkan ketergantungan—sebuah konsekuensi yang memang diharapkan oleh pemerintah. Kiai-kiai yang diwawancarai oleh Abdul Kadir pada 1997 mengungkapkan soal ketergantungan mereka pada bantuan dana dari pemerintah untuk menjalankan roda pesantren mereka.[82] Bagi rezim Orde Baru, kolaborasi dan ketergantungan ini berarti bahwa potensi risiko NU menjadi penentangnya menjadi jauh berkurang. Bagi keduanya, Islamisasi yang lebih dalam memang dikehendaki, karena hal tersebut sejalan dengan aspirasi para pemimpin agama sekaligus memenuhi tujuan kontrol-sosial yang diinginkan rezim Soeharto, selain juga merepresentasikan terbangunnya tembok pertahanan yang semakin kuat terhadap kemungkinan bangkitnya Komunisme di Indonesia.

Rekonsiliasi NU-rezim Orde Baru, sementara itu, tidak berarti bahwa Islam sebagai sebuah kekuatan politis kini sepenuhnya berada di bawah kendali. Tidak ada yang dapat dilakukan untuk memastikan solusi semeyakinkan seperti itu. Sebuah bentrokan besar terjadi di kawasan pelabuhan Tanjung

[81]Lihat Abdul Kadir, "Traditional Islamic society and the state," hlm. 241–9.

[82]Ibid., hlm. 117, 120. Ibid., hlm. 126, melaporkan pada 1996–7 NU mengklaim bahwa mereka memiliki 5.742 pesantren, dengan sebagian terbesar dari antara mereka berada di Jawa.

Priok di Jakarta Utara pada September 1984, ketika sekelompok massa yang menolak kebijakan asas tunggal, sembari menyerukan *Allahu akbar*, berlarian ke luar dari masjid untuk berhadapan dengan pasukan pengamanan yang bersenjata lengkap. Setidak-tidaknya, 28 orang terbunuh, mungkin lebih. Ini kemudian diikuti oleh beberapa serangan bom dan serbuan bersenjata di Jakarta dan pengeboman candi Budhis Borobudur di Jawa Tengah. Sebuah upaya sistematis untuk menekan gerakan-gerakan semacam ini menyusul setelahnya.[83]

Kolaborasi NU-pemerintah juga bukannya tanpa ketegangannya sendiri. Lagi pula, nilai-nilai yang dianut oleh Abdurrahman Wahid dan banyak kiai lain tidak selamanya bisa didamaikan dengan rezim Orde Baru yang terkenal brutal dan semakin lama semakin tampak kekorupannya. Meskipun demikian, Soeharto memiliki alasan kuat untuk merasa puas dengan domestifikasi kaum Islam Tradisionalis. Dalam pemilihan umum 1987, dampak penarikan diri NU dari partai politik terlihat jelas. "Penggembosan" PPP oleh penarikan diri NU dan dukungan yang banyak orang NU berikan kepada Golkar memberikan pengaruh yang dramatis. Di tingkat nasional, perolehan suara PPP anjlok dari 27,8 persen pada pemilihan umum 1982 menjadi hanya 16 persen pada 1987. Suara untuk Golkar bertambah secara dramatis—terutama dari mereka yang dulunya mendukung PPP—dari 64,3 persen menjadi 73,2 persen. Sebagian besar kekalahan PPP terjadi di wilayah-wilayah di mana NU sebelumnya menjadi partai santri yang dominan, terutama di Jawa Timur, Jawa Tengah, dan Jawa Barat.[84]

Pada pertengahan dasawarsa 1990-an, hubungan antara Abdurrahman Wahid dan pemerintah Orde Baru memburuk

---

[83]Sebuah ulasan singkat mengenai periode ini bisa dibaca di Ricklefs, *Sejarah Indonesia modern,* hlm 650–1.

[84]R. William Liddle, "Indonesia in 1987: The New Order at the height of its power," *Asian Survey* vol. 28, no. 2 (Februari 1988), hlm. 182–3.

dan pihak yang disebut terakhir ini mencari cara untuk melengserkannya dari posisi sebagai ketua NU.[85] Upaya ini gagal dan rekonsiliasi yang menyusul setelahnya tidak memuaskan para pengikut Gus Dur yang pro-demokrasi dan Liberal. Ketika pemilihan umum 1997 mendekat, Gus Dur berkampanye untuk Golkar bersama putri Soeharto, "Tutut". Saat itu, dia mengatakan kepada saya bahwa dia bisa membayangkan beberapa skenario yang mungkin bagi masa depan Indonesia, dan di hampir semua skenario itu Tutut akan memainkan peranan yang penting. Tutut bukanlah, demikian pernyataan Gus Dur, pribadi yang suka foya-foya seperti dianggap oleh beberapa kalangan, tetapi alih-alih dia adalah seorang yang serius, berkemampuan dan konstruktif yang mampu berkomunikasi dengan baik dengan para kiai serta merebut hati mereka.[86] Dua bulan kemudian, mungkin karena merasa tidak begitu positif lagi terkait dengan hal tersebut, dia mengatakan kepada Suzaina Abdul Kadir bahwa NU harus berusaha untuk tidak menjadi "pencari masalah" dan, karenanya, penting bagi NU untuk "menyenangkan hati Soeharto".[87] Para pengagumnya baik dari dalam maupun luar negeri tidak sedikit yang terkesima oleh penerimaan Gus Dur terhadap sosok yang sangat berpengaruh dalam keluarga Soeharto itu. Tetapi, ini tidak berlangsung begitu lama, sebab rezim Soeharto pada waktu itu sedang menjalani bulan-bulan terakhirnya sebagai penguasa Indonesia.

---

[85]Lihat laporan mengenai hal ini di Abdul Kadir, "Traditional Islamic society and the state," hlm. 345–6, berdasarkan komentar dari Kiai Haji Hasyim Muzadi (di artikel tersebut ditulis sebagai Hashim Muzati) tentang intimidasi oleh otoritas lokal dan tekanan pada masyarakat untuk tidak mendukung Abdurrahman Wahid pada 1996.

[86]Diskusi dengan Abdurrahman Wahid, Jakarta, 5 Juli 1997.

[87]Abdul Kadir, "Traditional Islamic society and the state," hlm. 335–8, 241–6, 354, 385–6 (mengutip sebuah wawancara dengan Abdurrahman Wahid pada 1 September 1997).

Seni pada Masa-Masa Akhir Orde Baru

Di dalam kajian ini, kita mengamati panggung seni yang mengalami perubahan di Jawa karena perubahan tersebut bisa menjadi indikator untuk perubahan religius dan sosial yang lebih besar. Dalam sekitar dua dasawarsa terakhir semasa rezim Orde Baru, pengalaman berkesenian di Jawa beragam, dengan berbagai tendensi yang saling bersaing. Tetapi kita bisa mengatakan bahwa, secara umum, kesenian-kesenian Jawa yang dulunya tersebar luas seperti *gamelan, wayang, kethoprak, ludruk, reyog, jaranan, tayuban*, dan semacamnya yang secara menarik dan mendalam dideskripsikan oleh Pigeaud pada 1930-an serta didiskusikan di Bab 2 di atas[88] menjadi berkurang dan, apabila mampu bertahan, mereka kehilangan banyak aspek spiritual dan supernaturalnya yang lama dan lebih dinilai dari norma-norma keislaman. Di kalangan komunitas santri Tradisionalis, gelaran devosional oleh kaum laki-laki seperti *slawatan* masih dilaksanakan, sebagaimana teramati oleh Imam Tholkhah dalam penelitian lapangannya di sebuah desa di dekat Magetan, Jawa Timur, yang juga disinggung sebelumnya di bab ini.[89] Tetapi, seiring semakin besarnya peran penafsiran Islam versi kaum Revivalis, dan juga seturut pandangan banyak kaum Modernis, banyak dari pertunjukan-pertunjukan kesenian ini, termasuk yang dijalankan oleh kalangan Tradisionalis, yang disikapi secara bermusuhan. Berbagai upaya dilakukan untuk memodernisasi dan mengislamkan beragam bentuk seni yang ada, tetapi upaya-upaya semacam ini biasanya tidak begitu berhasil. Sementara itu, segala bentuk kesenian tradisional Jawa ini justru terancam oleh semakin luasnya jangkauan televisi, film modern, gim elektronik dan, dalam beberapa kasus—khususnya wayang—biaya pertunjukannya yang terus meningkat. Bentuk-bentuk teater modern juga muncul pada periode

[88]Pigeaud, *Volksvertoningen.*

[89]Imam Tholkhah, *Anatomi konflik politik di Indonesia*, hlm. 71–2.

ini dan kadang mengadopsi gaya dan tema Islami secara eksplisit. Tetapi, tingkat keberhasilan dari bentuk kesenian semacam ini pun beragam. Persoalannya adalah adanya rasa tidak nyaman—kadang bahkan sampai tingkat sikap memusuhi—di kalangan kaum Muslim pada pertunjukan kesenian, apa pun jenisnya.

Gelombang Islamisasi tampak jelas di dalam pertunjukan-pertunjukan modern yang berbasis urban. Menyusul upaya "normalisasi kampus" di beberapa universitas pada 1977–8, seperti sudah kita diskusikan di bab sebelumnya, banyak aktivisme mahasiswa berpindah ke masjid, tetapi tidak sedikit pula mahasiswa yang kemudian tertarik untuk terjun ke dunia teater modern. Selama periode ini, peran penting dijalankan oleh dramawan, pujangga, musisi, aktivis sosial, penulis dan pemeluk Islam yang saleh, Emha Ainun Nadjib (lahir di Jombang pada 1953). Dia memegang peranan pemimpin di teater Dinasti yang berbasis di Yogyakarta. Kelompok musikalnya, Kiai Kanjeng, menggabungkan gamelan Jawa dan alat-alat musik rakyat lain dengan alat-alat musik modern untuk menghasilkan bentuk musik yang baru dan popular, sementara liriknya diinspirasi oleh devosionalisme Islami. Pada 1988, para aktivis masjid Salahuddin di Universitas Gadjah Mada mendekati Emha untuk meminta bantuannya membentuk sebuah kelompok teater. Emha dan seorang rekan dari Dinasti menyanggupi ajakan ini dan mereka lalu memproduksi sebuah pertunjukan teater kolosal yang bertemakan Islam. Usaha mereka ini juga mendapat dukungan dari organisasi perempuan Muhammadiyah, 'Aisyiyah, terlepas dari kecenderungan umum di dalam lingkup Muhammadiyah untuk menghindari pertunjukan teatrikal. Namun demikian, produksi berskala besar yang digawangi oleh Emha ini berhenti pada 1991, tanpa alasan yang jelas.[90] Sementara semuanya ini terjadi

[90]Hatley, *Javanese performances*, hlm. 131–4, 148–54. Lihat juga Guinness, *Kampung, Islam, and state*, hlm. 131. Tidak ada lagi pertunjukan besar dari Teater Dinasti sampai 2008, ketika kelompok ini mempertunjukkan karya Emha "Tikungan

di Yogyakarta, kelima kelompok kethoprak profesional di kota tersebut justru telah gulung-tikar sejak awal dasawarsa 1990-an, walaupun kesenian kethoprak terus disiarkan di RRI (Radio Republik Indonesia). *Wayang wong* (wayang orang) terus memberikan pertunjukan di salah satu gedung yang ada, tetapi kemudian juga mati. Kesenian kethoprak dilanjutkan oleh "kelompok super" Sapta Mandala yang disponsori oleh Kodam IV Diponegoro. Tetapi oleh kelompok ini, gaya urakan khas rakyat kecil dalam pertunjukan kethoprak digantikan oleh bahasa Jawa yang "halus", naskah tertulis, dan semacamnya. Menjadi tidak jelas, apakah jenis kethoprak macam ini masih bisa dianggap sebagai sebuah "kesenian rakyat".[91]

Bentuk kesenian abangan dari daerah pedesaan yang paling dibenci oleh para pendakwah Muslim adalah *tayuban*—tarian yang dianggap merangsang dan dipertunjukkan oleh penari perempuan, yang mengajak kaum laki-laki untuk bergabung dengan mereka, sering kali disertai dengan pesta minuman keras, prostitusi, dan pemujaan kepada roh-roh leluhur. Muhammadiyah selalu berada di garda depan untuk menentang tayuban dan pada dasawarsa 1950-an mereka telah berhasil menghapuskan tarian ini dari kota-kota besar maupun kecil di Jawa. Namun demikian, situasinya berbeda di wilayah pedesaan. Pada 1970-an—masa ketika, seperti sudah kita singgung sebelumnya, Golkar mulai memanfaatkan beberapa kesenian rakyat lama seperti reyog dan kethoprak sebagai wahana untuk propaganda menjelang pemilihan umum—para pejabat daerah cenderung membela tayuban dari kecaman dan cercaan kalangan pengusung reformasi Islami. Namun pada pertengahan 1980-an, tidak lama setelah rekonsiliasi antara rezim Orde Baru dan NU, sementara

---

Iblis" di Yogyakarta. "Tikungan Iblis" menceritakan pengalaman manusia dari penciptaan sampai kejatuhannya karena pengaruh Iblis. Audiens membanjiri gedung teater yang hanya berkapasitas 1.200 orang; *TempoI*, 24 Agustus 2008.

[91]Hatley, *Javanese performances*, hlm. 155, 158.

Islamisasi masyarakat Jawa telah mencapai tahap lanjut, para pejabat yang sama mulai ikut-ikutan mengkritik pertunjukan tayuban dan mendukung Islamisasi (yang artinya, merombak total atau menghapuskan) bentuk-bentuk kesenian semacam itu. Hefner mengamati bahwa "politik ... di Jawa yang sedang mengalami perubahan tampaknya akan meniadakan [tayuban]."[92] Di Gunung Kidul, pada akhir dasawarsa 1980-an, ada upaya dari pihak otoritas setempat untuk menghentikan pertunjukan tari tayuban, sebuah usaha yang pada akhirnya menemui kegagalan. Karena pertunjukan tayuban di sana diasosiasikan dengan pemujaan kepada roh leluhur desa—yang diyakini memiliki hubungan dengan Majapahit pra-Islam—Hughes-Freeland melihat ini sebagai sesuatu yang selaras dengan sikap keras Orde Baru terhadap setiap sumber otoritas yang menentangnya.[93] Sikap keras tersebut, tentu saja, ada, tetapi upaya ini juga bersamaan dengan Islamisasi yang semakin dalam di wilayah terpencil semacam Gunung Kidul. Para pendukung pertunjukan tayuban di Gunung Kidul sendiri, sebagaimana diamati oleh Hughes-Freeland, berusaha untuk membersihkan tayuban lokal dari "aspek-aspek rendahan" sembari menekankan "dimensi kesakralannya".[94]

Pada dasawarsa 1990-an, beberapa pengurus Golkar berusaha untuk mempromosikan tayuban versi "bersih" demi tujuan politik, sebagian sebagai respons terhadap apa yang diyakini sebagai kebutuhan akan simbol-simbol identitas lokal. Kita akan melihat kecenderungan ini menguat di bab berikutnya, menyusul kebijakan nasional desentralisasi yang mulai diimplementasikan pada 2001. Namun demikian, apabila tayuban hendak digunakan

---

[92]Hefner, "Politics of popular art," hlm. 90–1, 93, 94 (kutipan di atas diambil dari hlm. 94).

[93]Felicia Hughes-Freeland, "*Golék* Ménak dan *tayuban:* Patronage and professionalism in two spheres of Central Javanese culture," dalam Bernard Arps (peny.), *Performance in Java and Bali: Studies of narrative, theatre, music and dance* (London: School of Oriental and African Studies, 1993), hlm. 108–12.

[94]Ibid., hlm. 114.

secara demikian, tarian ini harus dimurnikan dan disterilisasi. Hingga 1989, di wilayah Blora yang menjadi tempat kajian Amrih Widodo, tayuban masih kental dengan nuansa nakal, vulgar, dan menggodanya. Tetapi kemudian pemerintah campur tangan dan mentransformasi tayuban dalam waktu satu tahun saja. Pejabat-pejabat dari Kementerian Pendidikan dan Kebudaya-an memberikan pelatihan dan "pembinaan" kepada para penari tayub. Minuman beralkohol tidak lagi diperbolehkan, begitu pun uang saweran yang kaum laki-laki selipkan di "kemben" sang penari, perjudian, dan prostitusi. Ditekankan bahwa seorang penari tayuban "tidak boleh berusaha merangsang pasangan menarinya, yang adalah kaum laki-laki, semisal dengan me-lenggak-lenggokkan pinggulnya secara berlebihan, menggoyang-kan bahunya, memperlihatkan pandangan mata mengundang", dan semacamnya. Nyanyian-nyanyian yang didendangkan harus mengandung sajak-sajak yang sesuai dengan "program pem-bangunan dan ajaran-ajaran ideologis negara". Mereka yang lulus dari kursus pelatihan ini mendapatkan sertifikat, yang tanpanya mereka tidak diperbolehkan menari.[95] Dengan kata lain, tari tayuban kini menjadi sesuatu yang sangat berbeda dari tari tayuban pada masa lampau, yang sekarang digantikan dengan kebosanan, dan demobilisasi nalar, raga dan jiwa kecuali demi kebutuhan pembangunan ekonomi dan kontrol sosial yang di-inginkan oleh Orde Baru hingga ke tingkat desa.

Kadang-kadang, muncul upaya untuk menciptakan versi Islam dari kesenian Jawa lama dan, dengan demikian, mengganti-kannya. Upaya-upaya ini umumnya gagal. Suryadi W.S. berasal dari sebuah keluarga santri Jawa. Ayahnya melarang dia untuk mempelajari tarian atau kesenian Jawa lainnya. Suryadi meng-ingat, "Di luar keluarga kami tergelar suasana hidonistik, dengan

[95]Widodo, "Stages of the state," hlm. 1–4, 9, 17, 20 (kutipan di atas di ambil dari hlm. 20). Lihat juga Bisri Effendy, "Pengantar," di dalam *Kebijakan kebudayaan di masa Orde Baru*, hlm. 668-9.

seni kerawitan, tari, kethoprak, wayang orang, wayang kulit, dilengkapi dengan judi, minuman keras dan penyelewengan seksual' [yaitu *ma-lima*].Tetapi, Suryadi terinspirasi oleh sebuah ayat di dalam Alquran yang menyatakan bahwa Tuhan menggunakan semacam permainan bayang-bayang.[96] Suryadi menafsirkan ayat ini secara berbeda dari metafora atau kiasan yang umumnya diajukan oleh kaum pengusung Sintesis Mistik kuno: yaitu *dhalangwayang* sebagai kiasan untuk Tuhan sementara dunia ciptaan sebagai wayang. Alih-alih, bagi Suryadi, ini adalah semacam izin untuk memakai wayang untuk mereformasi Islam. Maka, dia kemudian menciptakan bentuk wayang baru yang disebutnya *wayang sadat* (wayang syahadat).[97] Wayang ini mengisahkan kehidupan para pengabar Islam di Jawa, *wali sanga*, yang hidup semasa kerajaan Demak. Wayang sadat pertama kali dipertunjukan pada 1986, tetapi tidak pernah meraih popularitas. "Pada kenyataannya Wayang Sadat memang belum memasyaratkan di kalangan umat Islam yang justru diharapkan menjadi pendukung utamanya", keluh Suryadi.[98] Dua dasawarsa kemudian, wayang sadat masih jarang dipertunjukan. Ketika para aktivis muda Muhammadiyah mensponsori pagelarannya di Universitas Muhammadiyah Surakarta, tidak banyak orang yang

---

[96]Dia merujuk pada Alquran 25:45, sebagaimana bisa dibaca di http://www.alquran-indonesia.com/web/quran/listings/details/25/40: "Tidakkah engkau memperhatikan (penciptaan) Tuhanmu, bagaimana Dia memanjangkan (dan memendekkan) bayang-bayang; dan sekiranya Dia menghendaki, niscaya Dia jadikannya (bayang-bayang itu) tetap, kemudian Kami jadikan matahari sebagai petunjuk." Suryadi memahami bahwa ayat ini mengandung arti bahwa Tuhan "memainkan bayang-bayang", yang lalu menuntunnya pada analogi dengan wayang.

[97]*Sadat* dalam bahasa Jawa diturunkan dari bahasa Arab, *Syahadat* (pengakuan iman Islam).

[98]Suryadi W.S., "Prestasi kaum Muslimin dalam sejarah perkembangan wayang," dalam Jabrohim dan Saudi Berlian (peny.), *Islam dan kesenian* ([Yogyakarta:] Majelis Kebudayaan Muhammadiyah, Universitas Ahmad Dahlan, Lembaga Litbang PP Muhammadiyah, 1995), hlm. 162–73; kutipan berasal dari hlm. 162, 173

tertarik untuk menontonnya karena ceritanya tidak sama dengan wayang klasik.[99]

Sejauh ada upaya-upaya untuk melestarikan kesenian pedesaan Jawa dari pihak organisasi atau pemimpin Islam, jumlahnya tidak banyak dan bukan sesuatu yang mengejutkan bahwa upaya-upaya tersebut berasal dari kalangan Tradisionalis, yang memiliki akar di pedesaan dan keterhubungan dengan kebudayaan abangan. Pesantren Tegalreja (di Magelang, Jawa Tengah)—tidak seperti kebanyakan pesantren Tradisionalis, mesti ditekankan di sini—setiap tahunnya merayakan kelulusan siswanya dengan festival kesenian rakyat. Wayang, jaranan (di Jawa Tengah biasanya disebut *jathilan*), reyog, kethoprak, dangdut, band-band lain, dan banyak pertunjukan serupa berlangsung selama beberapa hari, bahkan dengan mengikutsertakan partisipan perempuan. Pelajaran agama (pengajian) digelar pada waktu yang sama. Inovasi ini dimulai sejak 1979 dan terus dilaksanakan sampai sekarang. Beberapa santri dan kiai bersikap kritis terhadap hal ini, melihatnya sebagai kesenian abangan yang menodai dengan asosiasi politis lama mereka. Kaum abangan pun sama terpananya ketika melihat kesenian-kesenian semacam ini dipertunjukan di pesantren. Namun demikian, setelah beberapa tahun hasilnya adalah bahwa komunitas-komunitas abangan mulai mengundang kiai dari Tegalreja untuk memberikan pengajian di kampung mereka dan bahkan memohon bantuannya untuk membangun masjid. Setelah kaum Muslim yang saleh melihat potensi dari berbagai kesenian ini sebagai wahana untuk Islamisasi, kritik pun menguap dengan sendirinya.[100]

Walaupun muncul kecurigaan dan ketidaksukaan yang besar di pihak santri terhadap bentuk-bentuk kesenian abangan, nasib tari kuda lumping atau jaranan mengingatkan kita bahwa budaya

---

[99]Diskusi dengan Fajar Riza Ul Haq, dkk., Yogyakarta, 20 Oktober 2005.

[100]Bambang Pranowo, *Islam factual*, hlm. 69–73.

abangan bukannya tanpa kekuatan untuk melawan tren Islamisasi yang berjaya di tahun-tahun akhir Orde Baru. Sementara tren umumnya adalah bahwa kesenian-kesenian abangan mengalami kemerosotan, jaranan (jathilan) diperkenalkan di desa tempat Kim melaksanakan penelitian lapangannya di dekat Yogyakarta sekitar awal 1990-an. Seperti biasa, jathilan mempertunjukan para penari yang kesurupan, mengunyah kaca, dan semacamnya. Tidak semua orang percaya bahwa mereka benar-benar kesurupan, tetapi sebagian besar orang memercayainya. Kalangan aktivis Muslim menganggap hal ini sebagai keadaan di mana seseorang dirasuki oleh "roh jahat" (*jinn*): "Warga desa yang reformis yakin bahwa yang bertanggung jawab akan hal ini adalah *jinn* jahat atau Setan, yang tugasnya memang menggoda umat manusia. ... Orang Muslim semestinya menjauhkan diri mereka dari jathilan, sekiranya mereka mencoba melawan godaan Setan."[101]

Setelah berhasil mengatasi berbagai kesulitan awal menyusul pembantaian besar-besaran pada pertengahan dasawarsa 1960-an, jaranan kembali menggeliat di wilayah Kediri pada 1970-an ketika sebuah kelompok bernama Samboyo Putro dibentuk. Tokoh penggeraknya di sini, Sukiman Mangunsena, yang lebih familiar dipanggil sebagai Pak Samboyo, adalah seorang polisi dan aktivis Golkar, yang, tentu saja, memberi legitimasi dan perlindungan bagi kelompok ini. Pada dasawarsa 1980-an, sebagaimana terjadi pada tayuban, pemerintah berusaha untuk membuat tari jaranan lebih terhormat tanpa terlalu melibatkan dunia roh-roh Jawa, "membersihkannya" dari kesurupan yang, menurut pengamatan Clara van Groenendael, "banyak orang anggap ... sebagai esensi tarian kuda lumping". Berbagai kelompok jaranan yang beranggotakan anak-anak dan kompetisi jaranan tingkat nasional dilaksanakan. Namun secara umum, kesenian jaranan menolak untuk tunduk, dijinakkan, dan di-

[101]Kim, *Reformist Muslims,* hlm. 155–60 (kutipan di atas berasal dari hlm. 158). Tidak jelas di dalam Kim kapan pertunjukan ini bermula.

islamkan seperti kita saksikan terjadi pada kesenian-kesenian rakyat yang lain. Pak Samboyo sendiri bermeditasi di situs yang diyakini ada hubungannya dengan raja Kediri, Jayabaya, ketika ia menerima ilham gaib untuk membentuk kelompoknya. Pertunjukan jaranan oleh kelompoknya diwarnai oleh para penari yang kesurupan roh dan selalu dimulai dengan suatu seruan dalam bahasa Jawa, menyiratkan bahwa itu adalah "budaya Jawa asli" yang, tentu saja, artinya "tidak Islami". Mereka menutupnya dengan nyanyian berbahasa Jawa, *Kidung rumeksa ing wengi* (nyanyian jaga di malam hari), yang diyakini sebagai "mantra yang luar biasa kuat untuk melawan kejahatan".[102] Salah seorang anggota senior dari kelompok ini yang masih bertahan mengatakan kepada saya bahwa *slametan* mungkin bisa digunakan untuk dakwah Islam, tetapi jaranan tidak bisa, karena ia hanya menggunakan "doa kejawen".[103]

Revivalisme, Islamisme dan Periode Akhir Kekuasaan Soeharto

Kita sudah mencatat di bab sebelumnya bagaimana Revivalisme dan Islamisme yang tanpa kompromi dari Abu Bakar Ba'asyir dan Abdullah Sungkat telah membuat mereka ditahan dan dipenjara, dan kemudian melarikan diri ke Malaysia pada 1985. Di sana, mereka mendirikan sekolah lain yang mempromosikan pandangan-pandangan mereka dan merekrut para pejuang untuk

[102]Victoria M. Clara van Groenendael, *Jaranan: The horse dance and trance in East Java* (*VKI* vol. 252; Leiden: KITLV Press, 2008), hlm. 36–7, 43 198–9, 202 (kutipan diambil dari hlm. 37, 202).

[103]Wawancara dengan Pak Cokromiharja dan Pak Pardi, Kediri, 16 Maret 2005. Cokromiharja mengatakan bahwa kesurupan (*dadi*) terjadi selama pertunjukan, tetapi jika gamelannya membuat kesalahan, penarinya akan marah, yang berindikasi bahwa mereka tetap sadar juga. Samboyo Putro masih bertahan, dan kini berganti nama menjadi Sanjoyo Putro.

bergabung dalam jihad anti-Soviet di Afghanistan.[104] Intelijen Indonesia, tak diragukan lagi, terus mengamati sepak-terjang kelompok ini, tetapi mereka termarjinalkan dari urusan politik dan sosial Indonesia dan tidak memainkan peranan yang signifikan di Indonesia sampai setelah kejatuhan rezim Soeharto pada 1998. Namun demikian, bentuk-bentuk gerakan Islam ekstrem yang lain sanggup bertahan dan bahkan tumbuh di dasawarsa akhir masa kekuasaan Orde Baru.

Di antara gerakan-gerakan Islam ekstrem yang bertahan dan tumbuh itu adalah LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia).[105] Seperti disiratkan oleh namanya, organisasi ini pada prinsipnya berorientasi Dakwahis, dengan sedikit ketertarikan pada hal-hal politik di luar apa yang perlu bagi keberlangsungan hidupnya. Epistemologinya adalah Revivalis. LDII didirikan oleh H. Nurhasan Ubaidah Lubis (meninggal 1982), yang kembali dari Mekkah setelah hidup di sana selama sepuluh tahun dan mendirikan sebuah pesantren di Kediri pada 1952. Nurhasan percaya bahwa dia memiliki pemahaman akan Islam yang benar dan cara yang tepat untuk mengajarkannya—*manhaj* (jalan pengetahuan) yang secara unik benar serta yang akan mengajarkan Islam sebagaimana ditemukan di Mekkah dan Madinah. Dia sepenuhnya menolak segala bentuk inovasi (bidah) atau politeisme (syirik). Ajaran-ajarannya disampaikan dengan cara langsung darinya kepada generasi guru dan murid setelahnya. Permasalahannya bagi relasi antara LDII dan organisasi-organisasi Islam yang lain adalah bahwa LDII menganggap semuanya itu salah; mereka

---

[104]Lihat catatan pengalaman di Malaysia di bawah pimpinan Sungkar dan Ba'asyir, sebelum kemudian diberangkatkan ke Afghanistan, oleh Nasir Abas—seorang mantan anggota kelompok teroris Jemaah Islamiyah—di dalam bukunya *Membongkar Jemaah Islamiyah: Pengakuan mantan anggota JI* (Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2005), hlm. 26–37.

[105]LDII baru menjadi nama organisasi itu sejak 1990, karena sebelumnya namanya adalah Darul Hadis atau Islam Jemaah, kemudian Yayasan Karyawan Islam (YAKARI) dan Lembaga Karyawan Islam (LEMKARI).

bukan Muslim yang sejati karena mereka tidak memercayai *manhaj* LDII. Konsekuensinya, para pengikut LDII bahkan tidak boleh berdoa bersama orang-orang bukan LDII.

Esensi dari *manhaj* LDII adalah pengkajian Quran dan Hadis melalui terjemahan interlinear kata-demi-kata ke dalam bahasa Jawa (dalam abjad Arab, yang disebut *pegon*) atau bahasa Indonesia. Semua sumber yang lain diabaikan, atau bahkan dikecam. Tidak ada ruang untuk Sufisme atau aliran-aliran Tradisionalis. Tidak pula bagi tulisan-tulisan Islami lain—Quran dan Hadis sudah sepenuhnya memadai untuk memahami Islam. Malahan, satu-satunya hal lain yang diajarkan di pesantren LDII pusat di Kediri berkaitan dengan manajemen modern, mencerminkan (demikian dikatakan oleh para pemimpinnya) koneksi historis antara Islam dan perdagangan. Pesantren LDII sendiri dikelola seperti sebuah sekolah modern, tanpa kiai yang mendominasi berbagai aktivitasnya. Karena ajaran-ajaran LDII terbatas dalam cakupannya, kelas-kelas di pesantrennya pun singkat; lamanya waktu bergantung pada kemajuan individual, tetapi tidak ada "santri" yang tinggal di pesantren Kediri lebih dari 1,5 tahun. Pesantren tersebut, karenanya, telah menghasilkan sejumlah besar lulusan, yang pada akhir abad ke-20 telah mencapai jutaan orang, seperti diklaim oleh LDII. Tempat-tempat ibadah orang LDII dapat ditemukan di segenap pelosok pedesaan Jawa dan di seluruh Indonesia secara umum.[106]

Pandangan LDII yang tanpa kompromi bahwa gerakan-gerakan Islam yang lain salah membuatnya dimusuhi dan dikecam secara luas. Kejaksaan Agung Republik Indonesia menyatakan bahwa tindakan menyebarkan ajaran-ajaran LDII bertentangan dengan hukum pada 1971, tetapi organisasi ini kembali muncul pada 1972 dan berafiliasi dengan Golkar, yang memberinya ja-

[106]Diskusi dengan H. Kuncoro Kaseno (ketua administrasi pusat LDII) dan Abdul Malik (seorang guru), di pesantren utama LDII, Kediri, 28 Agustus 2003. Situs Web LDII dapat dibuka di http://www.ldii.or.id/in/home-mainmenu-1.html.

minan perlindungan yang luar biasa besar.[107] Namun demikian, pemerintah tidak dapat sepenuhnya mengabaikan ketidaksukaan berbagai organisasi Islam lain terhadap LDII. Pada 1988, LDII diinvestigasi oleh Kementerian Agama dan Kementerian Dalam Negeri, MUI, kantor kejaksaan agung provinsi, pemerintah daerah, dan kepolisian. Kepala MUI Cabang Jawa Timur menuduh LDII masih menyebarkan ajaran palsu dan bersikap tidak loyal kepada pemerintah, menyatakan bahwa hal ini dikarenakan organisasi tersebut hanya loyal kepada ajaran-ajaran pemimpinnya, Nurhasan, yang secara membabi buta mengklaim bahwa pemahamannya yang benar akan Islam disampaikan kepadanya melalui suatu garis langsung dariNabi Muhammad. Bahkan, ketua Golkar Jawa Timur setuju bahwa LDII mesti dibubarkan oleh pemerintah. Meskipun demikian, pemerintah bersikap lain. Mereka membiarkan organisasi ini tetap hidup di Indonesia dengan namanya yang baru, LDII, yang diadopsi pada 1990.[108] Di tingkat pedesaan, konflik muncul dari waktu ke waktu. Pada awal 1990-an, misalnya, LDII muncul di Ngoro (Jawa Timur) dan mulai membakari "*kitab kuning*"—karya-karya klasik Islam Tradisionalis yang diajarkan di pesantren NU—dengan alasan bahwa berbagai kitab tesebut adalah penyebab kemandekan di antara umat Muslim. Para kiai menginginkan agar LDII dibubarkan, tetapi pemerintah menolak untuk bertindak.[109] Di bab berikutnya, kita akan melihat berbagai kampanye anti-LDII yang digelorakan pada tahun-tahun setelah rezim Soeharto tidak lagi ada untuk melindunginya, yang kali ini perlindungan utamanya terletak

[107]H. Kuncoro Kaseno memang merupakan anggota DPRD Kediri dari Golkar dari 1977 hingga 1985; Suhadi Cholil dan Imam Subawi mewawancarai H. Kuncoro Kaseno, Kediri, 16 April 2007. Tokoh-tokoh LDII yang lain juga duduk di posisi serupa mewakili Golkar.

[108]"Islam Jamaah, setelah katanya meresahkan," dalam *Tempo*, 26 November 1988. Berkaitan dengan nama-nama yang pernah dipakai oleh organisasi ini, silakan lihat catatan kaki 106 di atas.

[109]Turmudi, *Struggle for the umma,* hlm. 187-8.

pada klaim mereka sendiri bahwa mereka memiliki jutaan pengikut.[110] Berapa pun banyaknya jumlah pengikut LDII secara pasti, organisasi ini telah menjadi sasaran yang agak terlalu besar untuk diserang dengan gampang oleh lawan-lawannya.

Gerakan-gerakan Dakwahis lain yang eksklusif—kadang bahkan ekstrem—menyebar di antara masyarakat Jawa pada dasawarsa 1990-an. Islamisasi masyarakat secara umum dengan dukungan pemerintah menyediakan lingkungan yang ramah bagi gerakan-gerakan semacam itu, asalkan mereka bersedia menyatakan dukungannya kepada rezim yang berkuasa, Pancasila, dan asas tunggal. Andrew Beatty, yang karya antropologisnya berpusat di Banyuwangi, menuliskan laporan yang cukup personal tentang bagaimana, antara 1993 dan 1996-7, sebuah kelompok yang kecil tapi "fanatik" mulai mengganggu toleransi yang sebelumnya dia amati (dan yang jelas-jelas lebih disukai) di desa "Bayu", sebuah laporan yang diberinya judul yang amat menarik, *A shadow falls* [Bayangan Jatuh].[111] "Jawa yang pertama kali kami kenal dan Jawa yang kami tinggalkan pada 1997 adalah dua tempat yang berbeda," tulisnya. "Suatu Islam yang puritan dan ideologis telah mengalami kemajuan pesat, meminggirkan tradisi-tradisi lama, mengganggu perjanjian kuno yang memungkinkan roh-roh leluhur dan dewa-dewi pra-Islam hidup di antara tempat-tempat ibadah."[112] Seorang Islam reformis mengatakan

---

[110]Saya tidak dapat memberikan jumlah pasti pengikut LDII. Beberapa sumber dari Internet menyebut jumlah pengikut sebanyak lebih dari 25 juta, tetapi saya tidak dapat memverifikasinya dan curiga bahwa itu adalah pelebih-lebihan. Kita bisa mencatat pernyataan manajer pesantren Kediri saat ini, H. Kuncoro Kaseno, bahwa sekolahnya itu menghasilkan sekitar 200 lulusan setiap bulan. Jika pesantren tersebut telah melakukan hal itu sejak 1952, lulusannya akan berjumlah sekitar 140.000 orang pada 2011. Masih ada pesantren-pesantren LDII lain dan H. Kuncoro mengklaim bahwa secara total ada jutaan lulusan LDII, tanpa memberikan angka pastinya. Wawancara dengan H. Kuncoro Kaseno dan Abdul Malik, Kediri, 28 Agustus 2003.

[111]Andrew Beatty, *A shadow falls: In the heart of Java* (London: Faber dan Faber, 2009).

[112]Ibid., hlm. ix.

kepadanya bahwa satu-satunya pedoman adalah Alquran dan Hadis. "Apa pun di luar itu tidak penting, tak ada gunanya."[113] Beatty mengamati sebuah fenomena yang sebelumnya telah kita singgung di atas: "Segala hal yang oleh generasi kepala desa telah dianggap sebagai udik, sia-sia, memecah-belah, bahkan asing (*Arabisme*, demikian mereka diam-diam menyebutnya) kini kembali, berganti nama sebagai modernitas."[114] Namun demikian, "Bayu" bukanlah desa pertama di kawasan itu yang mengalami hal semacam itu. Kita telah mencatat di atas bahwa, ketika Beatty melaksanakan penelitian lapangan pertamanya pada 1993, desa-desa di sekitar "Bayu" sudah menyaksikan dampak dari aktivitas reformasi Islam, dan apa yang dia labeli "dogmatisme keras" dan "indoktrinasi yang intensif".[115] Kita juga sudah mencatat bahwa di desa Madukoro di Jawa Timur, yang dikaji oleh Imam Tholkhah, pada awal dasawarsa 1990-an terdapat ketegangan yang intens di dalam komunitas santri antara mereka yang oleh Imam Tholkah istilahkan sebagai kaum "fanatik" dan "moderat".[116]

Beberapa aktivis Dakwahisme menggunakan gaya yang lebih bertahap dan sedikit lebih lunak. Pada 1990-an, di masjid Jamsaren di Surakarta, dimulailah aktivitas pendalaman Alquran dan pengajian yang terbuka untuk masyarakat umum. Aktivitas ini secara bertahap menyebarkan kesadaran dan kepatuhan religius. Perbuatan maksiat yang dianggap khas kaum abangan, *ma-lima*—berjudi, madat, mencuri, berzinah, dan minum minuman keras—mulai berkurang dan lebih banyak orang tertarik untuk menghadiri Salat Jumat. Seiring berjalannya waktu, kaum

[113]Ibid., hlm. 114.

[114]Ibid., hlm. 32.

[115]Beatty, *Varieties of Javanese religion*, hlm. 131–4.

[116]Imam Tholkhah, *Anatomi konflik politik di Indonesia,* hlm. 28.

abangan lokal semakin menjadi seperti santri, dan praktik *malima* pun jauh berkurang.[117]

Salah satu aktor terpenting dalam proses Islamisasi di masa akhir rezim Orde Baru ini adalah Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Bahasa Arab (LIPIA). Lembaga ini didirikan di Jakarta pada 1980 oleh Arab Saudi, sebagai salah satu upaya untuk mempertahankan pengaruh Saudi di Indonesia menyusul Revolusi Iran 1979 dan meningkatnya popularitas Ayatollah Khomeini dan aliran Syiah-nya. LIPIA menjadi salah satu pusat utama untuk kajian bahasa Arab dan Islam di Indonesia. Tidak perlu disebutkan bahwa keyakinan Islam yang diajarkan di lembaga ini merupakan hasil tafsiran yang diterima oleh kaum Wahhabi yang berkuasa di Arab Saudi. LIPIA juga menyebarluaskan gagasan-gagasan Mawdudi dan para ideolog al-Ikhwan al-Muslimun dari Mesir, seperti Hassan al-Banna dan Sayyid Qutb. Banyak dari lulusannya menjadi penggerak Revivalis dan Islamis, meskipun tidak semuanya mengikuti jalan tersebut.

Mahasiswa-mahasiswa terbaik di LIPIA dibantu untuk melanjutkan belajar mereka di berbagai universitas di Arab Saudi. Dari sana, beberapa juga pergi untuk melakukan jihad melawan tentara Soviet di Afghanistan. Para mahasiswa ini mulai berdatangan kembali ke Indonesia dalam jumlah yang cukup besar pada akhir 1980-an dan 1990-an. Mereka menyebut diri mereka sendiri sebagai kaum Salafi—yang berarti bahwa mereka menekankan perlunya umat Muslim untuk mengikuti teladan para tokoh yang saleh dari masa awal Islam, *Salaf al-Salih*—sebuah posisi ideologis yang juga diambil oleh DDII. Orang-orang muda ini, mengutip dari Noorhaidi Hasan, "sepenuhnya berada di

---

[117]Seperti dilaporkan berdasar petunjuk atau bukti lisan di dalam Ridwan al-Makassary dan Ahmad Gaus A.F. (peny.), *Benih-benih Islam radikal di masjid: Studi kasus Jakarta dan Solo* (pengantar oleh Komaruddin Hidayat; Jakarta: Center for the Study of Religion and Culture, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2010), hlm. 243–4.

dalam tradisi Salafi-Wahhabi puritan". Di dalam terminologi yang dipakai di dalam buku ini, merekalah yang secara epistemologis merupakan kaum Revivalis. Proyek sosial dan politik mereka bersifat Dakwahis dan, dalam jangka panjang, Islamis. Itu artinya, mereka berusaha untuk mengubah masyarakat ke arah yang mereka anggap sebagai Islam yang lebih murni—yang dinilai berdasar standar-standar yang mereka yakini sebagai standar Islam perdana—dan secara umum bertujuan mendirikan sebuah negara Islam di mana hukum syariah berlaku. Arab Saudi, bagi mereka, menjadi model bagi Indonesia masa depan. Banyak dari antara kaum salafi yang baru kembali dari Arab Saudi ini yang mengajar di pesantren dan madrasah di seluruh pelosok Jawa. Sebagai guru, mereka memiliki pengaruh yang sangat besar "karena kefasihan mereka dalam bahasa Arab dan kemampuan mereka dalam pengetahuan akan Islam".[118] Kelompok-kelompok salafi yang bermunculan mulai menampakan diri secara publik pada akhir dasawarsa 1980-an. Mereka memiliki ciri khas dalam gaya penampilan yang kearab-araban: "Kaum laki-lakinya berjanggut dan mengenakan jubah panjang yang berjumbai (*jalabiyya*), sorban dan celana setinggi mata kaki (*isbal*), sementara ... kaum perempuannya mengenakan kerudung hitam yang menutupi seluruh tubuh (*niqab*)."[119]

Penyebaran pemikiran Revivalis dan agenda-agenda Dakwahis dan Islamis yang terkait dengannya didukung—dalam masyarakat yang lebih melek huruf saat itu—oleh beragam publikasi. Kita sudah mencatat publikasi-publikasi yang didukung oleh LIPIA. DDII juga semakin aktif di dunia ini. Majalah mingguannya yang bernama *Media Dakwah* mendukung penafsiran yang ketat atas Islam dan bersikap keras, cenderung memusuhi malahan, terhadap Kristenisasi dan berbagai pengaruh lokal di dalam

[118]Hasan, "Salafi madrasas of Indonesia," hlm. 249–52.

[119]Ibid., hlm. 249.

Islam. Mereka juga semakin kritis terhadap globalisasi, pengaruh Amerika, serta apa yang mereka yakini sebagai konspirasi Yahudi internasional (tiga hal ini dianggap sebagai satu hal yang sama oleh aliran pemikiran Revivalis). Pada 1991, *Media Dakwah* memiliki oplah sebesar 20.000 eksemplar—sepuluh kali lipat dari terbitan pertamanya pada 1967. Publikasi-publikasi DDII yang lain meliputi *Suara Masjid*, sebuah majalah anak-anak bernama *Majalah Sahabat*, dan *Serial Khotbah Jumaat*.[120] Setelah kematian Natsir pada 1993, Anwar Harjono menggantikannya sebagai pemimpin DDII. Dia menjadi, seperti dikutip dari Michael Feener, "semakin terang-terangan mengecam apa yang diyakininya sebagai ancaman Kristenisasi dan bahaya-bahaya lain terhadap Islam (khususnya Komunisme, ateisme, dan sekularisme)."[121]

Sepanjang dasawarsa 1990-an, Orde Baru semakin cenderung untuk menyusuli dukungannya kepada Islamisasi akar-rumput demi kepentingan kontrol sosial dengan tindakan-tindakan politik, legislatif dan simbolik. Salah satu langkah yang paling signifikan adalah pendirian ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) pada Desember 1990. Organisasi ini diketuai oleh Dr. B.J. Habibie (lahir 1936), seorang tokoh yang sedang naik-daun yang menggabungkan keahlian ilmiah dan teknologis dengan kesalehan Islami personal, seorang anak buah Soeharto sendiri, orang yang menjadi Wakil Presiden Indonesia pada 1998 dan kemudian pengganti Soeharto sebagai presiden ketiga (meski hanya singkat) dari negara Indonesia. ICMI berhasil menarik minat banyak orang dari kelas menengah Indonesia, serta dari kaum teknokrat dan birokrat yang memandang kesalehan Islami bukan lagi sesuatu yang dapat mengancam kenaikan posisi mereka tetapi, sebaliknya, sebagai penanda bahwa mereka menganut nilai-nilai yang benar dan koneksi yang tepat demi kemajuan

[120]Feillard, *Islam et armée*, hlm. 255.

[121]Feener, *Muslim legal thought*, hlm. 116.

karier mereka. Hingga 1993, organisasi ini memiliki 11.000 anggota. ICMI menerbitkan surat kabarnya sendiri, *Republika*, dan mendirikan *think tank* yang diberi nama CIDES (Centre for Information and Development Studies). Di bawah kepemimpinan Habibie, anggota-anggota ICMI memiliki pengaruh yang semakin besar di Jawa dan di Indonesia pada umumnya. Beberapa jenderal senior juga dikabarkan dekat dengan ICMI dan ada desas-desus yang mengatakan bahwa ABRI akan "dihijaukan". Namun demikian, ICMI sendiri adalah sebuah organisasi yang tidak terlalu solid, sebab selain para pendukung Orde Baru, anggota-anggotanya juga berasal dari kalangan aktivis yang mendorong reformasi dan demokratisasi. Abdurrahman Wahid mengecamnya sebagai sebuah organisasi yang elitis dan sektarian sehingga dia menolak untuk bergabung.[122] Pada 1991, Soeharto, istrinya, dan anggota-anggota keluarganya yang terdekat pergi ke Mekkah untuk melaksanakan ibadah haji. Pada 1990-an, rezim Orde Baru juga mengeluarkan peraturan yang membolehkan jilbab untuk dikenakan di sekolah dan yang memperkenalkan sistem perbankan Syariah.

Anti-Komunisme telah menjadi isu pemersatu bagi kaum Dakwahis dan rezim Orde Baru sejak kelahirannya dan, kini, isu yang sama memperkuat aliansi antara rezim Soeharto dan kalangan puritan yang lebih keras. Kita bisa mengamati bahwa dengan sekali waktu membangkitkan ketakutan akan Komunisme yang sesungguhnya nyaris tidak masuk akal dapat membantu rezim Soeharto menutupi kelemahan di dalam lingkup pemerintahannya,[123] tetapi akar dari anti-Komunisme lebih dalam daripada itu baik di pihak Islam maupun Orde Baru. Isu anti-

[122]Lihat Robert W. Hefner, "Islam, state, and civil society: ICMI and the struggle for the Indonesian middle class," *Indonesia* no. 56 (Oktober 1993), hlm. 1-35; idem, *Civil Islam*, hlm. 142–3, 151.

[123]Ariel Heryanto, *State terrorism and political identity in Indonesia: Fatally belonging* (London dan New York: Routledge, 2006), hlm. 33–61.

Komunisme, tentu saja, bukan hanya isu yang bisa mempersatukan rezim Soeharto dengan kaum Modernis dan Revivalis, sebab kalangan Tradisionalis pun memiliki pandangan serupa. Pada 1996 di pesantren Lirboyo di Kediri, dua pemimpin Banser NU mengatakan kepada Suzaina Abdul Kadir bahwa mereka memercayai Komunisme "tetap menjadi sebuah ancaman di tengah-tengah mereka dan bahwa mereka ... harus tetap waspada terhadap potensi ancaman tersebut di masa mendatang."[124]

Kalangan militer yang merupakan tulang punggung rezim Orde Baru sadar bahwa dunia internasional—walaupun sudah banyak dukungan yang negara-negara non-Komunis berikan kepada rezim tersebut—tidak dapat terus diandalkan untuk mendukung mereka. Ini semakin nyata ketika Perang Dingin usai dengan pecah dan runtuhnya Uni Soviet pada 1988-91, yang juga menandai hilangnya imperatif politik bagi negara-negara Barat untuk mendukung semua negara yang anti-Komunis, tak peduli betapa kurang adil atau korup negara tersebut. Bahkan sebelum saat itu, ketika Amerika Serikat masih berada di bawah pemerintahan Presiden Jimmy Carter (1977–81), Amerika, yang menjadi sumber bantuan bagi Jakarta, telah menekan Jakarta untuk lebih memerhatikan dan memperbaiki masalah yang berkaitan dengan hak asasi manusia. Maka, rezim Orde Baru pun terpaksa membebaskan beberapa ribu tahanan politik yang dipenjarakannya tanpa melalui proses peradilan—dan yang tak jarang dianiaya, bahkan disiksanya—semenjak peristiwa berdarah 1965–6. Para bekas tahanan dan keluarga mereka masih menghadapi diskriminasi yang berat, tetapi setidak-tidaknya mereka telah keluar dari penjara, kecuali mereka yang menurut klaim rezim Orde Baru akan diseret ke pengadilan suatu hari nanti.

Dari akhir dasawarsa 1970-an dan sepanjang dasawarsa 1980-an, ABRI menjabarkan doktrin "kewaspadaan" yang menjadi

[124]Abdul Kadir, "Traditional Islamic society and the state," hlm. 159-60 catatan kaki 32.

leitmotif pemikiran militer hingga akhir rezim Orde Baru, dan pada akhirnya mendorong terbangunnya aliansi dengan aliran-aliran pemikiran dalam Islam yang lebih anti-globalisasi, anti-Barat, dan totaliter.[125] Doktrin ini didasarkan pada gagasan bahwa Komunisme dapat bangkit kembali sebagai gerakan kiri khususnya di antara mahasiswa—menyusul tindakan represif terhadap protes mahasiswa pada 1977–8 yang sudah kita diskusikan di bab sebelumnya—atau sebagai "organisasi tanpa bentuk" yang bergerilya di tengah masyarakat. Dari kanan, muncul pula apa yang diyakini sebagai ancaman dari fanatisme Islam yang anti terhadap rezim Orde Baru, sebagaimana dicontohkan oleh hiruk-pikuk menyusul kehadiran Komando Jihad pada 1978 dan penangkapan Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir, yang telah dideskripsikan di Bab 5.

Dalam sebuah makalah dari tahun 1988, doktrin strategis ABRI yang terkait dengan "kewaspadaan" diperluas ke upaya pengawasan atas beragam ancaman terhadap dominasi rezim Orde Baru dan ABRI. Tentang hal ini, Honna telah menyadurnya sebagai berikut:

1. organisasi-organisasi sosial yang pada masa lampau telah menunjukan kebimbangan untuk menerima Pancasila sebagai asas tunggal ...;
2. kelompok Komunis generasi keempat yang mendasarkan taktiknya pada Komunisme gaya baru, tidak lagi menggunakan cara-cara fisik, tetapi berbagai metode yang konstitusional, beragam aktivitas intelektual, administrasi pemerintahan, dan semacamnya untuk "mendepolitisasi ABRI";
3. kelompok-kelompok ekstrem yang akan mencoba untuk memakai berbagai metode di luar konstitusi—seperti

[125]Diskusi mengenai pemikiran militer berikut ini disandarkan pada Jun Honna, *Military politics and democratization in Indonesia* (London dan New York: RoutledgeCurzon, 2003), hlm. 108–30.

membuat huru-hara massal—untuk memperjuangkan kepentingan politik mereka atas dasar motivasi rasial dan separatis; dan

4. sekelompok orang ... yang menginginkan demokrasi liberal dengan kebebasan tanpa batas, dan yang aktivitas-aktivitasnya menyebar melalui berbagai forum akademik, diskusi dan seminar dan juga via media massa.[126]

Sebuah dokumen lain dari tahun 1993 mengenai ancaman laten Komunisme mengidentifikasi globalisasi sebagai cara di mana kapitalisme, pemikiran liberal, dan berbagai ideologi asing[127] yang bertentangan dengan Pancasila bisa masuk ke Indonesia.

Pada 1995, Jenderal Farid Zainuddin—yang pada 1997 di-angkat menjadi kepala intelijen militer—mencoba membangun keterkaitan antara tindakan membela Islam di satu sisi dan konsen militer untuk menjaga "kewaspadaan" terhadap berbagai ancaman Komunisme, pengaruh Barat dan globalisasi di sisi lain. Menurut dia, negara-negara Barat selalu memusuhi Islam, yang sikapnya berhubungan dengan kampanye internasional baru untuk mendukung liberalisasi politik. Kampanye itu dipromosikan di Indonesia persis pada waktu kebangkitan Islam menjadi nyata. Kampanye itu difasilitasi oleh globalisasi yang juga memperkuat jaringan internasional bisnis "non-pribumi" (yaitu orang ke-turunan Cina) yang dituduhnya mendominasi perekonomian Indonesia sejak permulaaan Orde Baru.[128]

---

[126]Ibid., hlm. 114, mengutip *Analisa lingkungan strategi pertahanan keamanan Negara 1988–1989* (diterbitkan oleh Departemen Pertahanan dan Keamanan [Dephankam]).

[127]Honna, *Military politics and democratization*, hlm. 115, mengutip *Sekitar pandas, bahaya laten & Tapol G.30.S/PKI* (diterbitkan oleh Departemen Pertahanan dan Keamanan [Dephankam]).

[128]Honna, *Military politics and democratization*, hlm. 119, mengutip dari artikel Farid Zainuddin di *Majalah Ketahanan Nasional* 1995.

Penguatan aliansi antara rezim Orde Baru dan kelompok-kelompok Islamis merupakan respons baik terhadap meningkatnya kepercayaan diri kalangan Islamis maupun terhadap meningkatnya ketidakpercayaan diri rezim Orde Baru itu sendiri. Soliditas rezim Soeharto tidak pernah sekuat seperti banyak pengamat luar kadang bayangkan, dan hal tersebut semakin tampak rapuh pada akhir dasawarsa 1990-an. Soeharto dan kroni-kroninya terlibat dalam favoritisme dan nepotisme, termasuk di kalangan militer itu sendiri, yang kemudian memunculkan rasa tidak senang yang meluas. Bahkan para tokoh militer kini mulai berkasak-kusuk tentang perlunya reformasi. Pemilihan umum yang dilaksanakan pada 1997 merupakan pemilihan yang paling diwarnai kekerasan selama periode Orde Baru. Di luar lingkaran dalam rezim Orde Baru, banyak aktivis religius, intelektual, dan politik yang merasa bahwa Soeharto harus pergi. Kondisi kesehatan sang Presiden pun mulai tampak rapuh. Soeharto dikabarkan telah lolos tes kesehatan di Jerman untuk memeriksa jantung dan ginjalnya, tetapi pada Desember 1997, di usia 76 tahun dan dibayangi oleh krisis moneter Asia yang segera menghadang, dia menderita *stroke* ringan. Kemungkinan berakhirnya era Soeharto kini ada di benak banyak orang.

Soeharto kini kiranya juga telah membuat hitung-hitungan seperti dilakukan Sukarno pada awal dan pertengahan 1960-an. Sukarno mengerti bahwa dia tidak dapat mengandalkan militer untuk mendukungnya, sehingga dia lalu berpaling kepada PKI. Soeharto juga tidak yakin sepenuhnya bahwa dia dapat mengandalkan dukungan ABRI, sehingga dia pun lalu berpaling kepada dukungan dari pihak sipil. Dalam kasusnya, ini berarti kekuatan-kekuatan Islam, termasuk berbagai kelompok Islam yang lebih ekstrem, eksklusif, anti-pluralis, dan anti-Barat. Tidak diragukan lagi bahwa kedua presiden tersebut—yang dikelilingi oleh para penjilat dan yang terlalu percaya pada kemampuan

unik mereka sendiri—membayangkan bahwa, jika diperlukan, mereka dapat memutuskan aliansi sipil ini sekiranya hal tersebut sudah menjadi terlampau sulit untuk dikelola.

Pada pertengahan dan menjelang akhir dasawarsa 1990-an, pemerintah memperoleh kesempatan untuk membunyikan lagi lonceng anti-Komunis. Tahun 1995 menandai diberikannya penghargaan Ramon Magsaysay untuk bidang sastra kepada Pramoedya Ananta Toer, penulis prosa terbesar yang dimiliki Indonesia. Seperti sudah kita singgung, Pramoedya sebelumnya adalah tokoh sastra paling terkemuka di dalam Lekra yang merupakan *underbouw* PKI; dia telah menghabiskan waktu bertahun-tahun di penjara dan pengasingan karena berbagai aktivitasnya yang dipandang Orde Baru sebagai pro-PKI, dan baru dibebaskan dari kamp pembuangan di Pulau Buru pada akhir 1979. Selama diasingkan, Pramoedya menulis tetralogi novel historis mengenai nasionalisme Indonesia awal yang memberinya pengakuan internasional.[129] Tetapi, dia bukanlah tokoh yang dihormati di Indonesia semasa Orde Baru. Pada 1989–90, para mahasiswa yang menyebarluaskan karya-karyanya diinterogasi dan dihadapkan ke meja hijau.[130] Kontroversi yang besar mengikuti pengumuman pemberian penghargaan Magsaysay tersebut. Salah satu penulis besar Indonesia yang lain, Mochtar Lubis, yang pernah menerima penghargaan Magsaysay dalam bidang jurnalisme dan sastra pada 1958 kini datang ke Manila untuk mengembalikan penghargaannya itu sebagai tindakan protes.[131] Para pemimpin Islam cenderung melihat dalam peristiwa ini potensi kebangkitan kembali Komunisme di Indonesia.

Para pemimpin rezim juga mulai khawatir mengenai kapasitas mereka untukmengontrol hasil pemilihan umum. Pada

---

[129]*Bumi manusia, Anak semua bangsa, Jejak langkah* dan *Rumah kaca.*

[130]Heryanto, *State terrorism and political identity*, hlm. 63-105.

[131]Lihat Jörgen Hellman, *Performing the nation: Cultural politics in New Order Indonesia* (Copenhagen: NIAS Press, 2003), hlm. 22–3.

waktu sebelumnya, PDI tidak pernah mengancam dominasi Golkar dalam pemilihan umum, tetapi mulai dari 1993 partai tersebut dipimpin oleh putri Sukarno, Megawati Sukarnoputri (lahir 1947, nantinya menjadi presiden RI kelima) dan tampaknya akan menjadi penantang yang serius. Maka, Soeharto berusaha untuk mengintervensi dengan cara mendukung calon lain sebagai ketuanya, yang akhirnya mendorong terjadinya perpecahan, dan pertikaian mengenai siapa yang berhak menduduki kantor pusat PDI di Jakarta, dan pemogokan, di mana para aktivis prodemokrasi dan kaum miskin urban Jakarta berdemo untuk mendukung Megawati. Di mata militer yang kini posisinya semakin terjepit, PDI benar-benar tampak memanifestasikan ancaman paling nyata terhadap doktrin strategis ABRI yang disusun pada 1988: bentuk Komunisme baru, kaum ekstremis yang siap untuk memprovokasi massa untuk berbuat onar, dan pengusung demokrasi liberal. Pada 27 Juli 1996, kantor pusat PDI diserang oleh kelompok preman penentang Megawati, yang di dalamnya juga ada anggota ABRI yang tidak berseragam. Hal ini memicu kerusuhan besar selama dua hari di Jakarta. Pemerintah mengambinghitamkan sebuah kelompok kiri baru yang menamakan diri mereka Partai Rakyat Demokratik (PRD) untuk semuanya ini. Mereka menyebut PRD sebagai sebuah upaya untuk menghidupkan kembali Komunisme. Beberapa organisasi Islam mendukung langkah pemerintah untuk menekan para aktivis PRD, seperti akan kita bahas secara lebih mendetail di bawah.

Sepanjang tahun 1995-6, majalah dwimingguan Islam terkemuka, *Ummat*, menggarisbawahi bahaya "laten Komunisme". Ini, demikian ditulis dalam majalah tersebut, dicontohkan oleh pemberian penghargaan Magsaysay kepada Pramoedya. *Ummat* mengutip Mochtar Lubis: "Kami merasa penghargaan Magsaysay kepadanya bukan hanya untuk novel-novelnya, tapi juga untuk serangan-serangan kejinya kepada para penulis dan seniman

non-komunis ketika PKI berkuasa bersama Presiden Sukarno." Dua puluh enam penulis dan budayawan lain di Indonesia turut menulis untuk memprotes Magsaysay Foundation. Tokoh-tokoh yang lain tidak setuju dengan protes anti-Pramoedya—yang terdepan di antara mereka adalah Abdurrahman Wahid, cendekiawan terkemuka Goenawan Mohamad, tokoh sastra H.B. Jassin (yang juga merupakan korban intimidasi Komunis pada masa lalu) serta sosiolog dan aktivis anti-Soeharto Arief Budiman. Dalam editorialnya, *Ummat* menulis mengenai "serangan" yang "ganas dan kasar" masa lalu PKI dan Lekra terhadap para cendekiawan Muslim, termasuk Hamka, dan mengungkapkan keprihatinannya karena "Bagi kalangan tertentu, terutama kalangan muda, Pram mendapat simpati yang luar biasa." Selanjutnya, *Ummat* menambahkan:

> Sekalipun ideologi komunisme sudah bangkrut, ada beberapa kalangan anak-anak muda yang masih asyik melahap buku-buku Karl Marx dan penulis-penulis kiri lainnya. Bahkan banyak yang bersimpati pada tokoh-tokoh eks PKI. ... Yang jelas, peringatan Ketua MUI dan DDII Jawa Timur, KH Misbach, yang banyak pengalaman menghadapi taktik PKI, layak disimak. "Komunisme tetap merupakan bahaya laten yang harus tetap kita waspadai." ... Peringatan Kiai Misbach itu patut kita renungkan bersama.[132]

Ummat juga melakukan wawancara terhadap Brig. Jen. Suwarno Adiwijoyo, yang saat itu menjabat kepala pusat informasi ABRI, yang, seperti bisa diperkirakan, tidak segan-segan mengaitkan anti-Komunisme dan Islam:

> Komunisme/Marxisme merupakan ancaman laten yang membahayakan kehidupan bangsa dan negara. Apalagi bila hingga saat ini mereka tak merasa menyesal dan bersalah. ... Jika masyarakat

[132]M. Syafi'i Anwar, dkk. "Bukan dendam, tapi pelurusan sejarah," *Ummat* th. 1, no. 6 (18 September 1995/22 Rabiul Akhir 1416 H), hlm. 21–3.

> tidak waspada, ada kemungkinan PKI kembali, meskipun dengan bentuk yang lain. ... Termasuk waspadai mereka yang berusaha menokohkan eks tokoh G30S/PKI atau yang berusaha menghapus peristiwa penindasan oleh PKI beserta Ormasnya terhadap lawan politiknya, terhadap umat beragama, khususnya umat Islam.[133]

Seiring meningkatnya ketegangan politik pada 1996, *Ummat* semakin antusias mendukung rezim Soeharto yang kelihatan makin rapuh. Dalam edisi 22 Juli 1996, Jenderal Faisal Tanjung—yang saat itu merupakan panglima ABRI dan salah satu jenderal "hijau" atau Muslim yang taat[134]—dijadikan foto sampul dengan tulisan "Ada PKI di LSM — siapa mau gulingkan pemerintah." Artikelnya sendiri mengklaim bahwa para pendukung PDI-nya Megawati menggunakan panggung di kantor pusat PDI untuk menghasut massa agar berbuat huru-hara—persis seperti doktrin ABRI 1988 mengenai generasi kaum Komunis yang akan datang dan kelompok-kelompok esktrem yang akan berusaha untuk membuat kerusuhan sosial demi mengejar tujuan politik mereka. Faisal Tanjung kemudian diminta dengan sangat hormat bilakah dia dapat mengklarifikasi isu tentang LSM-LSM yang ingin menggulingkan pemerintah. "Ya, sedang kita usut itu," jawabnya, "karena di dalamnya ada tokoh-tokoh PKI."[135]

Setelah peristiwa kekerasan 27 Juli, *Ummat* menulis di dalam editorialnya bahwa "Suara umat Islam bulat mendukung ketegasan pemerintah dalam menangani kerusuhan 27 Juli, berikut ekornya." Lebih lanjut, ditulis demikian:

---

[133]Surya Kusuma, "PKI harus tetap dicurigai," *Ummat* th. 1, no. 6 (18 September 1995/22 Rabiul Akhir 1416 H.), hlm. 27.

[134]Faisal Tanjung, Hartono, Syarwan Hamid, dan Prabowo Subianto secara luas dianggap sebagai jenderal "hijau" yang terkenal; lihat Hefner, *Civil Islam*, hlm. 151; Marcus Mietzner, *Military politics, Islam and the state in Indonesia: From turbulent transition to democratic consolidation* (Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2009), hlm. 103.

[135]Hamid Basyaib, "Gaduh PDI dan tuduhan Panglima ABRI," *Ummat* th. 2, no. 2 (22 Juli 1996/6 Rabiul Awal 1417H.), hlm. 28–9.

> Kebanyakan pemuka Muslim dan organisasi Islam justru mendukung tindakan tegas pemerintah menumpas aksi kerusuhan 27 Juli. Mereka memang tak pernah bersimpati, bahkan cenderung curiga, pada PDI .... Apalagi mereka kemudian seolah mendapat konfirmasi dari keterangan pemerintah, setelah mengamati dan meyakini hal yang sama, bahwa gerakan itu ditunggangi kelompok-kelompok berbau PKI. Tampaknya, umat Islam boleh berbeda pendapat dalam semua hal lain, tapi tidak untuk soal komunis.

Ummat kemudian mengutip pernyataan-pernyataan yang mendukung interpretasi ini dari para pemimpin gerakan Islamis garis keras termasuk KISDI (Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam) dan DDII (yang memiliki hubungan sangat erat dengan KISDI). Dukungan dari organisasi-organisasi lain juga dilaporkan: dari MUI, Al-Irsyad, Ansor NU, dan Pemuda Muhammadiyah. "Seperti diketahui", demikian tulis *Ummat*, "PRD dan kelompok-kelompok sejenis tak jarang mengadopsi symbol-simbol Islam. Dalam aksi dan protes-protesnya, mereka merekrut generasi Muda Muslim, termasuk gadis berjilbab." Tetapi, beberapa kelompok pemuda Muslim lain diberitakan menolak ajakan dari organisasi-organisasi semacam itu dan menekankan bahwa "PRD adalah kelompok yang berideologi Komunis". Satu-satunya suara yang berbeda muncul dari pemimpin (*rois aam*) dewan penasihat NU (*Syuriyah*), Kiai Haji Ilyas Ruhiyat, yang mengatakan kepada *Ummat* bahwa dia bersikap netral dan tidak menerima atau menolak klaim pemerintah bahwa PDI dimanfaatkan sebagai kendaraan politik PKI. Tokoh Islamis Yusril Ihza Mahendra—seorang akademisi dengan gelar doktorat dari Malaysia, yang juga merupakan pemimpin DDII dan ICMI yang oleh sementara kalangan dipandang sebagai "Natsir muda", pada waktu kemudian akan menjadi seorang anggota kabinet dan dituduh melakukan korupsi—menyumbangkan opini di mana dia menulisbahwa gagasan "Agama harus dipisahkan dari negara"

seperti dituntut oleh PRD dll, menurut Yusril, adalah "sekularisme kaum Marxis yang pada hakikatnya memusuhi agama."[136]

Jelas bahwa baik kaum Islamis maupun rezim Orde Baru sangat berkepentingan untuk menganggap Komunisme sebagai bahaya laten, bersama dengan globalisasi, Westernisasi, ajaran kebebasan pribadi dan demokrasi serta Internet yang membawa ancaman-ancaman ini. Kaum Islamis dan Orde Baru mirip satu sama lain dalam hal aspirasi mereka untuk mengontrol apa yang orang lakukan, apa yang mereka percaya, dan kekuasaan untuk melakukan hal-hal ini: mereka kini menemukan bahwa apa yang mereka inginkan agar orang lakukan dan percayai hampir sama dan, karenanya, berkolaborasi untuk mengusahakannya. Abu Bakar Ba'asyir dan Abdullah Sungkar, yang melarikan diri dari Indonesia dan kemudian mendirikan sekolah mereka di Johor, mempertahankan sikap menentang mereka terhadap pemerintah, tetapi banyak kaum Islamis lain justru telah berdamai dengannya.

Semakin kentaranya kehadiran interpretasi Islam garis-keras di masyarakat, pada tahap ini, tidak memunculkan tantangan bagi NU yang berbasis di pedesaan, tetapi hal itu mulai memunculkan potensi perpecahan di dalam organisasi besar lain yang juga berbasis di Jawa, Muhammadiyah. Seperti banyak pemimpin di NU yang menjadi lebih modern, lebih progresif, lebih toleran terhadap keyakinan-keyakinan lain dan lebih siap untuk mendukung transisi yang demokratis, kelompok pemimpin yang lebih muda dengan aspirasi semacam juga muncul di dalam Muhammadiyah. Dalam musyawarah umum lima tahunan yang digelar organisasi itu pada pada 1995, sebuah kelompok dengan pandangan semacam itu terpilih menjadi pemimpin Muhammadiyah. Ketua umumnya kini adalah M. Amien Rais, dan yang mendukungnya adalah para pemikir progresif lain

[136]Diambil dari berbagi artikel di *Ummat* th. 2, no. 4 (19 Agustus 1996/4 Rabiul Akhir 1417 H.).

seperti Ahmad Syafii Maarif (yang lalu menggantikan Amien Rais ketika dia terjun ke politik formal pada 1999), Amin Abdullah, Abdul Munir Mulkhan, dan semacamnya. Tokoh-tokoh ini umumnya berpandangan Modernis, memiliki aspirasi Dakwahis dan kadang bahkan mempunyai tujuan Liberal. Mereka mendukung apa yang mereka namakan "dakwah kultural", yakni sebuah cara yang, secara kultural, peka dalam merangkul masyarakat yang komitmennya pada Islam tipis, terutama masyarakat desa abangan yang masih ada di Jawa dan di tempat-tempat lain di Indonesia. Tetapi, pada kurun waktu yang kurang-lebih sama, mulai berdatangan kembalilah ke Indonesia generasi aktivis Islam yang baru saja menyelesaikan studi mereka di Timur Tengah dan yang menginginkan penafsiran Islam yang lebih sempit, lebih harfiah—malahan sering kali Revivalis—agar dijalankan oleh Muhammadiyah. Kelompok yang dipimpin oleh Amien Rais, Syafii Maarif dan lain-lain mendominasi jajaran kepengurusan Muhammadiyah hingga sekitar tahun 2000. Setelah tahun itu, mereka yang berseberangan pendapat dengan mereka mulai merencanakan untuk mengambil alih organisasi. Di antara cabang-cabang Muhammadiyah yang paling bersemangat untuk membersihkan pengaruh dari para pengusung reformasi tahun 1995–2000 adalah Muhammadiyah cabang Yogyakarta dan Surabaya, serta beberapa cabang lain di Sumatra.[137]

Dalamnya jurang perbedaan, yang masih terus bertumbuh, di antara dua sayap di dalam Muhammadiyah ini tergambar cukup jelas dalam komentar Ahmad Syafii Maarif di memoarnya, merefleksikan kesimpulan yang disadarinya pada 1990-an berkaitan dengan apa yang disebutnya sebagai "fundamentalisme religius".

---

[137]Wawancara dengan Prof. Abdul Munir Mulkhan, Kota Gede, 22 Oktober 2005. Lihat juga Syafii Maarif, *Titik-titik kisar di perjalananku*, hlm. 255-8, 270-88, 294-7.

> Fundamentalisme religius yang berhasrat memonopoli kebenaran dalam nama Allah akan memberikan hasil yang tidak banyak bedanya dengan yang diberikan oleh sekularisme ateistik yang sepenuhnya memisahkan diri dari iman. "Belajarlah dari hal ini, wahai kalian semua yang berpengetahuan!" seru Alquran dalam surat al-Hasyr (59): ayat 2.[138]

Kita akan lebih jauh melihat konsekuensi-konsekuensi yang muncul dari perpecahan di dalam tubuh Muhammadiyah ini di bab berikutnya.

Demikianlah, pada 1996–8, di Jawa (dan di seluruh pelosok Indonesia pada umumnya) muncullah perpaduan dari hal-hal berikut:

- sebuah rezim yang merapuh,
- penafsiran Revivalis atas Islam yang semakin kentara dan berani,
- pendalaman Islamisasi secara umum,
- semakin kentaranya kehadiran kaum Islamis, dan
- keyakinan baik dari pihak rezim berkuasa maupun kalangan Islam bahwa masyarakat sedang dikelilingi oleh ancaman terhadap stabilitas, pembangunan dan Islam itu sendiri.

Terdapat beberapa kesejajaran di sini dengan masa akhir Demokrasi Terpimpin di bawah Sukarno dan—serupa dengannya—kekerasan sosial pun mulai merebak. Di atas, kita sudah menyinggung bahwa pemilihan umum 1997 adalah yang paling diwarnai kekerasan selama periode Orde Baru, di mana diperkirakan 250 nyawa melayang. Secara signifikan, kekerasan dilancarkan terhadap gereja-gereja Kristen. Hal ini sering kali juga mencakup dimensi etnis, sebab banyak orang keturunan Cina di Indonesia adalah Kristen; kekerasan anti-Cina dan anti-

---

[138]Syafii Maarif, *Titik-titik kisar di perjalananku,* hlm. 251.

Kristen, karenanya, kadang merujuk pada satu hal yang sama. Terjadi pertikaian antara kaum Muslim dan bukan Muslim di Jakarta pada 1992 dan beberapa gereja diserang. Pada 1996, segerombolan orang Muslim membakar enam gereja di pusat kota Surabaya, tetapi ini berhasil dihentikan berkat kesigapan militer. Kemudian, pada Oktober 1996, di sekitar Situbondo di Jawa Timur—salah satu kubu NU di mana etnis Madura mendominasi—25 sekolah dan gereja Kristen dibakar dan lima orang dikabarkan meninggal dunia. Properti-properti milik warga keturunan Cina dirusak atau dihancurkan. Beberapa bulan setelahnya, kekerasan serupa pecah di Tasikmalaya, Jawa Barat, yang mengakibatkan empat orang meninggal dunia dan properti-properti milik warga keturunan Cina dirusak dan dihancurkan. Menyadari peran yang dimainkan oleh para pengikut NU dalam lingkaran kekerasan tersebut, Abdurrahman Wahid secara terbuka menyampaikan permohonan maafnya atas peristiwa itu dan memobilisasi Banser untuk melindungi gereja.[139] Pembakaran gereja menjadi sesuatu yang cukup lazim di seluruh penjuru Indonesia pada periode ini. Sebuah kalkulasi menunjukan bahwa selama kurun waktu 1985-94 13,2 gereja dibakar setiap tahunnya, tetapi pada periode 1995-7 angka tersebut meningkat menjadi 44,5 gereja per tahun.[140]

Di dalam lingkungan inilah, rezim Soeharto yang korup, opresif, semakin tidak realistis dan disfungsional terseret ke dalam pusaran krisis keuangan yang melanda Asia, yang bermula dari Thailand pada pertengahan 1997; mendekati akhirnya, Orde Baru mendapatkan dukungan terbesarnya dari kalangan Islam konservatif. Pada waktu ini, Prabowo Subianto bukan hanya

---

[139]Hefner, *Civil Islam*, hlm. 190, 192; Abdul Kadir, "Traditional Islamic society and the state," hlm. 351–2; Mujiburrahman, *Feeling threatened*, hlm. 293–4, 374 catatan kaki 164.

[140]Kalkulasi oleh Thalele dan Santoso, dikutip di dalam Mujiburrahman, *Feeling threatened*, hlm. 374 catatan kaki 165.

seorang jenderal "hijau" terkemuka dan menantu laki-laki Soeharto, tetapi juga komandan Komando Pasukan Khusus (Kopassus) ABRI.[141] Dia juga diyakini sebagai seorang sekutu Habibie dan ICMI.

Dalam atmosfer yang ditandai oleh meningkatnya ketegangan dan memburuknya krisis pada awal 1998 ini, Prabowo mengundang kalangan Islam garis-keras, dan berbuka puasa dengan sekitar 5.000 orang yang, di antaranya, adalah kaum ekstremis terkemuka. Dia menyatakan bahwa krisis yang menghantam saat itu adalah akibat dari konspirasi internasional yang terkait dengan pebisnis Indonesia keturunan Cina. Sofjan Wanandi (Liem Bian Koen), seorang pengusaha Indonesia keturunan Cina dan pemeluk Katolik, menjadi sasaran khusus Prabowo dan para sekutunya, bersama dengan Center for Strategic and International Studies (CSIS) di Jakarta, di mana Sofjan Wanandi dan adiknya Yusuf Wanandi (Liem Bian Kie) adalah dua tokoh penggeraknya. MUI memberikan responsnya pada seruan Prabowo dan rezim Orde Baru yang menginginkan dukungan Islam. Lembaga ini menyatakan bahwa Perang Suci harus dikobarkan terhadap orang-orang yang digambarkannya sebagai mereka yang tidak bertanggung jawab dan yang mendominasi 70 persen perekonomian negara walaupun jumlahnya hanya kecil—yang me-

---

[141]Mengutip deskripsi singkat saya sendiri mengenai Prabowo: "Prabowo (lahir 1951) ... merupakan putra dari ekonom terkemuka sekaligus mantan politikus PSI, Sumitro Djojohadikusumo, dan ia menikah dengan putri Soeharto, Siti Hediyati Hariyadi (akrab dipanggil Titiek, lahir 1959). Prabowo merupakan orang yang brilyan, berpendidikan tinggi dan, di mata lawan-lawannya, merupakan pria dengan ambisi yang tak terbendung. Pada tahun 1983, dia dipilih menjadi wakil panglima ... Kopassus (Komando Pasukan Khusus). Kopassus terdiri atas pasukan perang rahasia dan parakomando. Di bawah kepemimpinan Prabowo, pasukan khusus bertempur melawan gerakan-gerakan separatis di Papua, Timor Timur, dan Aceh. Catatan tindakan Kopassus menggunakan teror terhadap kaum sipil mungkin yang terburuk dalam ABRI. Prabowo meniti jalan menanjaknya melalui militer, dia mendapatkan pangagum dan juga mush bebuyutan. Beberapa mengira telah muncul calon pengganti Soeharto, sedangkan kalangan lain menilai Prabowo merupakan lambang puncak dari terkotorinya ABRI oleh favoritisme Presiden." Ricklefs, *Sejarah Indonesia modern*, hlm. 642–3.

rujuk pada orang Indonesia keturunan Cina. Menerut MUI, orang-orang itu menyelenggarakan sebuah persekongkolan politik yang tujuannya adalah menghancurkan baik pemerintah maupun Islam.[142]

Pada 8 Februari 1998, sebuah pertemuan yang dihelat di masjid Al Azhar di Jakarta mengeluarkan kecaman kepada Sofjan Wanandi dan CSIS sebagai pihak yang berada di balik krisis moneter. "Front Solidaritas Nasional Muslim Indonesia" diluncurkan untuk melawan pengkhianat bangsa seperti itu. Dari antara mereka yang hadir, terdapat pemimpin KISDI Ahmad Soemargono, Kiai Haji Kholil (kadang dieja sebagai Cholil) Ridwan (seorang tokoh DDII dan MUI yang berpengaruh) dan lain-lain yang umumnya berasal dari kalangan Islamis. Pembicara utamanya adalah seorang ulama Indonesia keturunan Arab, H. Habib Hamid Alatas, yang mengatakan bahwa ada suatu konspirasi kaum non-Muslim yang sedang berkembang dan bahwa ABRI dan Islam harus bersatu-padu untuk melawannya.[143] Beberapa hari kemudian, Menteri Agama Tarmizi Taher membuka musyawarah nasional MUI. Di dalam kesempatan tersebut, ketua MUI, Kiai Haji Hasan Basri, mengatakan bahwa semua umat Muslim harus ikut serta dalam suatu upaya "jihad nasional" bersama pemerintah dan ABRI untuk mempertahankan "negara, bangsa, dan agama" dari segala ancaman dari "kelompok tertentu dengan jaringan konspirasi internasional". Sekretaris Jenderal DDII, Kiai Haji Hussein Umar, juga mengatakan bahwa bukan hal yang mudah untuk menentukan siapa musuh itu, tetapi yang jelas adalah bahwa mereka itu merupakan bagian dari suatu konspirasi internasional. Sekali lagi, sikap hati-hati hanya muncul dari ketua

---

[142]Honna, *Military politics and democratization*, hlm. 48–9; kutipan di atas diambil dari terjemahan Honna atas "MUI serukan Jihad Nasional," *Republika*, 11 Februari 1998. Lebih jauh, silakan lihat Mietzner, *Military politics, Islam and the state*, hlm. 114–5.

[143]*KmpsO*, 9 Februari 1998.

dewan penasihat NU (*Syuriyah*), Kiai Haji Ma'ruf Amin, yang mengamati bahwa jihad memiliki ragam makna yang luasdan sudah menjadi keyakinan para cendekiawan religius bahwa musuh utama yang dihadapi bangsa adalah kemiskinan yang disebabkan oleh krisis moneter.[144]

Kekuasaan Soeharto mendekati akhirnya. Kisah seputar manuver-manuver lokal dan internasional yang melingkupi akhir dari rezim tersebut sudah sering diceritakan dan tidak perlu membuat kita tertahan di sini.[145] Faktanya yang penting adalah bahwa aliansi Islamis-rezim Orde Baru tidak menghasilkan apa-apa, permainan-permainan militer yang dilakukan oleh berbagai faksi tidak berakhir dengan perebutan kekuasaan oleh militer, tidak ada pemain internasional yang siap untuk menyelamatkan rezim Orde Baru, dan, pada akhirnya, Soeharto—yang mesti bisa menerima kenyataan—mengumumkan pengunduran dirinya sebagai Presiden RI pada 21 Mei 1998 dan menyerahkan tampuk kekuasaan kepada Wakil Presiden Habibie. Banyak aktivis Islamis yang melihat bahwa yang disebut terakhir ini adalah sekutu yang lebih menarik daripada Soeharto, karena Habibie dikenal sebagai pribadi yang amat saleh.

Keputusan Soeharto untuk mengundurkan diri dilaporkan dilandaskan pada perpaduan pertimbangan-pertimbangan Islami dan Jawa asli yang memang merupakan ciri khas periode kekuasaannya. Prof. Abdul Malik Fadjar, seorang cendekiawan Muhammadiyah kelahiran Yogyakarta yang merupakan kepala Universitas Muhammadiyah di Malang dan Surakarta, dan yang tak lama kemudian diangkat sebagai Menteri Agama pertama di Indonesia pasca-Soeharto, hadir dalam diskusi di mana Soeharto

---

[144]*JP*, 11 Februari 1998.

[145]Sebuah ulasan singkat mengenai hal itu dapat dibaca di Ricklefs, *Sejarah Indonesia modern*, hlm. 688–92. Laporan yang lebih mendetail, termasuk peran berbagai tokoh dan organisasi Islam, dapat ditemukan di Mietzner, *Military politics, Islam and the state*, hlm. 146–84.

mengambil keputusan untuk mengundurkan diri. Soeharto mengundang sembilan pemimpin Muslim untuk bertemu dengannya pada 19 Mei, sebuah pertemuan yang dihadiri, antara lain, oleh Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid, tetapi tidak oleh Amien Rais, yang pada saat itu telah muncul menjadi penentang utama Soeharto. Di dalam pertemuan ini, beragam permasalahan konstitusional dibahas bersama isu-isu legal dalam Islam. Tetapi, kitab-kitab *primbon* dalam bahasa Jawa juga dirujuk, selain juga ada perbincangan mengenai hari apa yang paling tepat, atau hari baik, untuk mengumumkan pengunduran diri Soeharto yang bersejarah itu. Dilaporkan bahwa Soeharto masih menjalankan praktik duduk menghadap arah tertentu pada hari tertentu, bergantung pada lokasi naga yang diyakini punya kekuatan supernatural amat besar meskipun tak kasat mata pada hari itu. Hal semacam ini menciptakan jurang pemahaman yang luas dan dalam antara Soeharto dan Habibie, sebab yang disebut lebih kemudian ini tidak bisa mengerti gagasan-gagasan semacam itu.[146] Apa pun itu, tidak ada kekuatan politik, militer, ekonomi, diplomatik atau supernatural yang mampu menyelamatkan Orde Baru. Pada 21 Mei 1998, rezim itu habis menyusul pengunduran diri Soeharto.

Jawa Mengalami Islamisasi?

Proses-proses sosial tidak pernah selesai, kebudayaan tidak pernah selalu sama, pengaruh yang terus berubah dari agama atau ideologi apa pun tidak memiliki titik akhir, dan cerita Islamisasi yang lebih dalam atas masyarakat Jawa tidak berhenti ketika buku ini sampai di halaman terakhirnya. Tetapi, bukannya hal yang keliru bila kita mengamati bahwa pada tahap ini, ketika rezim Soeharto runtuh pada 1998, perubahan-perubahan religius

[146]Diskusi dengan Prof. H. Abdul Malik Fadjar, Jakarta, 18 Juni 1998.

yang telah terjadi di dalam masyarakat Jawa selama tiga dasawarsa sebelumnya sungguh mendalam, seperti telah terjadi suatu titik balik penting dalam rentang sejarah.

Kita telah menyaksikan bahwa periode Orde Baru—yang dibahas di bab sebelumnya dan bab ini—telah secara dramatis meningkatkan dampak Islam di segala tingkatan dalam masyarakat Jawa, baik yang tinggal di kota-kota besar dan kecil maupun di desa. Ditilik secara politis, proses yang terjadi sungguh kompleks, di mana NU pada awalnya diperlakukan sebagai sebuah kekuatan oposisi oleh rezim Orde Baru, sebagai pesaing untuk mendapatkan kontrol sosial atas masyarakat pedesaan, tetapi kemudian menjadi sekutu. Kita telah melihat bagaimana pihak abangan kehilangan institusi-institusi utama yang menyokong identitas dan praktik abangan mereka—partai politik PKI dan PNI—sementara kalangan santri memperoleh beragam institusi yang mendukung umat dan Islamisasi lebih lanjut. Kita telah mengamati bagaimana kaum abangan Jawa sering berubah menjadi umat Muslim yang taat, atau menjadi pengikut keyakinan-keyakinan lain, terutama Kekristenan. Kita telah melihat bagaimana, dalam kira-kira dua dasawarsa terakhir masa pemerintahan Soeharto, rezim tersebut sudah mengintensifkan desakannya untuk mencapai tahap hegemoni ideologis yang totalitarian dan berhasil— walaupun ada keterbatasan karena kelemahan administratifnya. Seiring datangnya gelombang reformasi Islam ke wilayah Indonesia, pendekatan-pendekatan Revivalis dan Islamis terhadap Islam menjadi lebih kentara, lebih aktif, dan lebih percaya diri. Totalitarianisme esensial dari berbagai kelompok semacam itu dan rezim Orde Baru—keinginan dari keduanya untuk mengontrol tidak hanya apa yang orang lakukan tetapi juga apa yang mereka percayai—membuat mereka, dalam kurun waktu dua dasawarsa tersebut, lebih sebagai sekutu daripada pesaing.

Ketika Indonesia menjadi merdeka pada 1945-9, mungkin benar (terlepas dari keterbatasan statistik) bahwa kaum santri Jawa adalah golongan minoritas, mungkin minoritas yang sangat kecil. Konflik sosial dan politik yang intens terjadi antara kaum santri dan abangan. Pada 1998 (masih dalam ketiadaan indikator statistik yang benar-benar memuaskan), sangat mungkin bahwa proporsinya berbalik. Kaum abangan mungkin menjadi minoritas sekarang, dan secara politis tak memiliki suara dan tidak signifikan. Mereka tidak memiliki pilihan partai politik lain kecuali Golkar, kendaraan politik sebuah rezim yang di dalam dirinya sendiri juga menjadi lebih "hijau", dengan birokrasi, militer, dan bahkan keluarga Soeharto kini sibuk menggosok kredensial Islam mereka.

Kita telah berusaha untuk melacak transformasi sosial yang lebih dalam di antara masyarakat Jawa di sini, bekerja dengan petunjuk-petunjuk yang tidak selalu lengkap atau meyakinkan seperti diharapkan. Tetapi, tren umumnya di level akar-rumput pada periode Orde Baru tampaknya jelas: masyarakat Jawa menjadi lebih Islami. Penentang dari proses itu, yang merupakan elemen yang kuat dari periode pra-Soeharto, kini tak lagi memiliki kekuatan yang signifikan. Saya bisa menawarkan sebuah observasi anekdotik mengenai hal ini yang kiranya, paling tidak menurut saya, bisa membantu menjelaskan situasinya, walaupun cerita saya tersebut tidak didukung oleh bukti yang memadai dan bisa jadi bahkan berkebalikan dengan kesan pihak lain yang juga telah menghabiskan 40 tahun melakukan penelitian di dan mengenai Jawa. Ketika kami pertama kali tinggal di Jawa Tengah pada 1969, anak-anak muda Jawa memiliki baik nama Jawa asli maupun nama Arab—yang disebut pertama lazim dijumpai di antara abangan sementara yang terakhir di antara kaum santri. Nama-nama yang paling banyak dijumpai di antara bocah-bocah dari keluarga abangan: untuk anak laki-laki, namanya biasanya

berawalan Su ..., atau Joko, Sigit, dan Bambang; anak perempuannya memiliki nama seperti Siti, Nini, Ratih, dan Yati. Beberapa bocah laki-laki dari keluarga abangan dinamai Slamet, sebuah nama yang sebenarnya diturunkan dari bahasa Arab, tetapi saya ragu bahwa keluarga abangannya mengetahui asal-usul kata tersebut atau berpikir bahwa nama tersebut memiliki nuansa Islami, persis sama dengan kata yang samauntuk nama ritual *slametan.*[147] Tiga puluh tahun kemudian, nama-nama Arab semakin sering ditemui: kini, banyak anak laki-laki dari keluarga Jawa yang diberi nama Muhammad, Abdul, Hussein, atau Ibrahim; sementara untuk anak perempuannya nama yang lazim diberikan termasuk Nur, Ayisya, Lina atau Fatimah. Jika kesan yang saya peroleh ini benar, hal tersebut adalah sebuah indikator lain dari menguatnya kesadaran identitas keislaman di antara masyarakat Jawa.[148]

Dalam beberapa hal, kiranya kita dapat mengatakan bahwa Islamisasi masyarakat Jawa telah melanjutkan kembali proses yang sebelumnya terinterupsi selama sekitar satu abad, dari pertengahan abad ke-19 hingga pertengahan abad ke-20, oleh polarisasi dan politisasi yang kita diskusikan di buku sebelumnya dari seri ini—*Polarising Javanese society*—dan di bab-bab awal dari buku ini. Seabad polarisasi dan politisasi tersebut telah menghasilkan oposisi yang kuat, berakar dan akhirnya ditandai oleh pertumpahan darah terhadap Islamisasi yang lebih dalam atas masyarakat Jawa. Tahapan dalam sejarah masyarakat Jawa yang penuh konflik dan tragis tersebut kini secara efektif telah

[147]Mengenai praktik pemberian nama di antara masyarakat Jawa, silakan lihat esai Uhlenbeck, "Systematic features of Javanese personal names," yang aslinya dipublikasikan pada 1969, di dalam E.M. Uhlenbeck, *Studies in Javanese morphology* (Koninklijk Insitituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde serial terjemahan 19; Den Haag: Martinus Nijhoff, 1978), hlm. 336–51.

[148]Pemimpin LKiS, M. Jadul Maula, juga memberikan komentarnya menyangkut fenomena anak-anak abangan yang diberi nama Arab, memandangnya sebagai bagian dari proses "santrinisasi" yang lebih luas; diwawancarai oleh Nur Choliq Ridwan, Yogyakarta, 9 Desember 2007.

usai. Tentu saja, kaum abangan masih ada dan masih ada orang yang menentang Islamisasi. Tidak seperti pada 1830, pada 1998 terdapat minoritas kaum Kristen dalam proporsi yang substansial di Jawa, yang keberadaannya tidak bisa diabaikan begitu saja. Tetapi, tren umum ke arah Islamisasi yang lebih dalam kini mungkin tidak bisa dibalikkan.

Oleh karena proses Islamisasi kini telah kembali berlanjut, di bagian II dari buku ini, diskusi kita hanya akan sedikit menyinggung soal resistensi terhadap Islamisasi per se. Alih-alih, konflik yang akan kita amati lebih terkait dengan munculnya beragam pandangan yang saling bersaing dan bertentangan mengenai seperti apa bentukmasyarakat Jawa yang lebih Islami—dan, tentu saja,masyarakat Indonesia yang lebih Islami—itu semestinya. Kaum abangan dan santri tidak lagi akan menjadi fokusnya, tetapi perhatian kini akan lebih beralih kepada para pembela berbagai interpretasi Islam yang saling bertentangan.

BAGIAN II

Perwujudan Nyata
Sekitar 1998 hingga Masa Sekarang

Bab 7

Konteks Sosial Politik

Pendahuluan

Di dalam ketujuh bab berikut, kita akan mengamati transformasi besar dalam dinamika sosial, politik, keagamaan, dan kultural Jawa, yang sekaligus berarti Indonesia. Seperti sejarah pada umumnya, sejarah ini penuh dengan retakan, bukti bertentangan dan pelbagai pencabangan peristiwa yang kerap membingungkan. Meski demikian, ada satu tren dominan dari kisah berikut yang meliputi perubahan penting penghela arah baru, satu pergeseran dalam sumber penggerak perubahan.

Sampai di sini dalam buku ini, sifat rezim politik penguasa berperan penting bagi kisah ini. Baik ketika Jawa berada di bawah kekuasaan penjajah atau pendudukan Jepang semasa perang, di tengah Revolusi atau bereksperimen dengan kebebas-an politik dan demokrasi pada 1950-an, rezim politik selalu memungkinkan atau mendorong perkembangan-perkembangan tertentu di dalam ranah budaya dan agama seraya menghambat perkembangan lainnya. Hingga pertengahan 1960-an, pengkutub-

an keagamaan, sosial, budaya, dan politik sangat mengancam harmoni sosial. Ini berujung pada pembantaian mengerikan 1965-66 yang mengantarkan rezim Soeharto ke puncak kekuasaan. Dalam dua bab sebelumnya, kita telah melihat bagaimana Orde Baru Soeharto membawa totalitarianisme ke Indonesia dan menyebabkan Islamisasi yang lebih dalam di kalangan masyarakat Jawa, sebuah perubahan sosial besar dibandingkan Jawa di masa lalu. Bahkan ketika sejumlah cendekiawan, jurnalis dan politisi, baik di Indonesia maupun di luar negeri, masih menganut pandangan bahwa masyarakat Jawa merupakan semacam benteng kuat *abangan* yang melawan pengaruh lebih besar Islam dalam masalah-masalah keindonesiaan—satu konsep yang umumnya bertumpu pada karya Clifford Geertz 1950-an yang masih berpengaruh—masyarakat Jawa sudah bergerak melampaui stereotip ini.

Berikut, kita akan melihat bagaimana di dalam tahun-tahun pasca-Soeharto, kondisi yang terjadi bukanlah lagi rezim politik sebagai penentu agenda agama. Melainkan, sebaliknya: dinamika keagamaanlah yang membentuk rezim politik. Dalam bab 14 yang menutup buku ini, kita akan menelisik beberapa isu besar terkait—termasuk pertanyaan apakah penyerahan inisiatif dari politisi ke kelompok keagamaan itu perlu jika melihat realitas dari cara kerja kekuasaan politik. Meskipun partai politik yang tegas berasaskan Islam tidak meraup suara tinggi di pemilu, Islamisasi masyarakat di akar rumput hingga menjalar ke atas telah meyakinkan politisi bahwa mereka harus berkompromi dengan keyakinan yang kian kuat ini—mungkin karena dalam banyak kasus Islam kian menguat dalam kehidupan mereka sendiri. Malah, pada masa pemerintahan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono (2004–14), lembaga kepresidenan yang sudah kian dilemahkan enggan untuk menerapkan otoritas negara terhadap bentuk aktivisme keagamaan yang lebih berbau premanisme.Jadi,

keinginan Soeharto untuk menjadikan semua orang bertindak dan berkeyakinan sesuai standar Pancasila—dan mendefinisikan makna standar itu—digantikan oleh keinginan para aktivis agama untuk menjadikan semua Muslim bertindak dan berkeyakinan sesuai standar Islam. Inilah keinginan yang dicita-citakan dan diterima, kadang didukung langsung,oleh pemerintah. Namun makna standar-standar itu sendiri diperdebatkan, sebagaimana akan kita lihat di Bagian ini. Soeharto bisa memaksakan hak untuk mengatakan apa itu Pancasila, tapi tidak ada suara tunggal yang berkuasa untuk menentukan apa itu Islam. Satu aspirasi totalitarian disusul dengan aspirasi lainnya. Akan tetapi, versi agama dari aspirasi itu penuh dengan sifat bertengkar antara otoritas keagamaan, satu sifat yang juga ada di hampir semua keyakinan.

Ketika masa kepresidenan Yudhoyono tiba, kebijakan otonomi daerah mendukung Islamisasi dan agenda Islamis dalam konteks lokal, terlepas dari kegagalan berulang kaum Islamis untuk berkuasa lewat pemilihan umum nasional atau untuk mengamandemen konstitusi sesuai aspirasi mereka (sebagaimana kegagalan mereka dalam proses panjang mengamandemen konstitusi pada 2002). Akan tetapi, otonomi daerah juga memunculkan komplikasi lain. Setiap daerah berusaha mencari sesuatu untuk menunjukkan identitas khasnya, kerap dengan harapan mereka bisa menarik perhatian dari turis (yang umumnya lokal). Ini mengarahkan perhatian mereka ke bentuk-bentuk seni lokal, yang seringnya berasal dari masa pra-Islam atau setidaknya dalam satu gaya yang tidak bisa diterima oleh bentuk Islam yang lebih puritan.[1] Jadi, aspirasi para reformis Islam yang ingin men-

[1]Pengamatan serupa bisa ditemukan dalam Hatley, *Javanese performances*, hal. 199. Tokoh-tokoh kebatinan juga berpandangan bahwa otonomi daerah memberikan kesempatan bagus bagi kebatinan untuk bangkit setelah upaya Soeharto memaksakan kebudayaan nasional yang homogen; percakapan dengan Drs KRAT Basuki Prawirodipuro dan KRT Giarto Nagoro, Surabaya, 25 November 2007.

desakkan keseragaman kini menghadapi tren lain yang berseberangan: agenda otonomi daerah yang kerap ingin mendesakkan keberagaman.

Konteks Politik: Eksperimen Kebebasan Kedua

Lengsernya Soeharto pada 1998 menggelar satu periode perubahan politik luar biasa di Indonesia. Dalam beberapa tahun, salah satu dari negara paling sentralistis, otoriter dan nondemokratis berubah menjadi satu demokrasi desentralitis—memang, demokrasi yang sedikit kacau tapi pemerintah bergerak lebih dekat ke rakyat dan pemilihan umum benar-benar mengubah para legislator dan gubernur.[2]

Murid dan Wakil Presiden Soeharto B.J. Habibie menjadi Presiden hanya selama 17 bulan (1998–9). Para aktivis prodemokrasi takut akan hal terburuk, tapi Habibie sebenarnya meletakkan fondasi bagi 'eksperimen kebebasan kedua' Indonesia, demikianlah bab ini akan menamai eksperimen tersebut. Habibie membebaskan tahanan politik dan menyelenggarakan pemilihan umum yang bebas dan jurdil. Paling kontroversial, Habibie mengizinkan satu referendum yang disupervisi PBB untuk Timor-Timur pada 1999, yang berujung pada lepasnya wilayah tersebut (Indonesia masuk ke sana pada 1975) dan penciptaan negara baru Timor-Leste. Di tengah-tengah krisis ekonomi dan konflik sosial yang terus berkecamuk, Habibie berbuat banyak di jalan reformasi lebih dari anggapan sekalangan besar orang.

Habibie memiliki reputasi sebagai seorang Muslim taat dan pendukung proyek-proyek teknologi pemerintah mercusuar yang sangat mahal dan menimbulkan kerugian. Dia melakukan amalan

[2]Tinjauan selayang pandang tentang masa ini sampai 2008, dengan rujukan kepada studi-studi paling penting, bisa ditemukan dalam Ricklefs, *Sejarah Indonesia modern,* bab 24–5.

orang-orang saleh dengan berpuasa Senin dan Kamis sebagai disiplin agama tambahan. Kombinasi pengetahuan teknologi modern, latar belakang sipil, dan kesalehan Islam Habibie menjadikan masa kepresidenannya diterima oleh banyak orang yang menginginkan peranan lebih besar bagi Islam di Indonesia—terutama orang-orang yang mendirikan ICMI sebagai satu kendaraan keagamaan dan profesional yang berguna bagi aspirasi mereka sendiri. Aliansi yang sudah kami kemukakan di bab 6 antara militer yang kian 'hijau', kelompok Islamis, dan rezim lama Soeharto—semuanya merasa terancam oleh globalisasi dan pelbagai bentuk liberalisasi—terus bergaung di bawah Habibie. Salah satu personel militer yang akrab dengan Habibie adalah Jenderal Z.A. Maulani (1939–2005), lulusan Akademi Militer Magelang 1961. Dia berada di jajaran staf ahli Habibie saat Habibie menjadi Menteri Riset dan Teknologi. Dan pada bulan krisis Mei 1998, Maulani pernah secara singkat menjadi sekretaris Wakil Presiden Habibie. Setelah itu, dia menjadi komandan intelijen Indonesia dengan mengepalai BAKIN (Badan Koordinasi Intelijen Negara) dari 1998 hingga 2000. Pada 2002, Maulani, sesudah pensiun dari jabatan aktif pemerintahan, menerbitkan sebuah buku berjudul *Zionisme: Gerakan menaklukkan dunia*. Buku ini menunjukkan autentisitas dari pemalsuan terkenal 'Protokol Para Tetua Zion,'[3] yaitu tulisan-tulisan mengenai satu konspirasi Yahudi untuk mengambil alih urusan keuangan, politik, dan luar negeri Amerika, mendominasi pers dunia, IMF, dan Bank Dunia dan seterusnya.[4] Orang lain yang dekat dengan Habibie adalah Anwar Harjono, yang menjadi pengganti

[3]Perlu dicatat sambil lalu bahwa buku anti-Semit terkenal karangan Henry Ford, *The international Jew*, yang diterbitkan awalnya pada 1920 dan juga menerbitkan 'Protokok-protokol' ini, sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, tapi saya tidak bisa menemukan penerjemah atau penerbitnya saat saya melihat karya ini dijual di sebuah toko buku Indonesia.

[4]Z.A. Maulani, *Zionisme: Gerakan menaklukkan dunia* (Jakarta: Penerbit Daseta, 2002).

Natsir sebagai kepala DDII kala Natsir wafat pada 1993. Kami telah mengemukakan sebelumnya tentang semakin antipatinya Anwar Harjono terhadap Kristenisasi dan asumsi ancaman-ancaman lain terhadap Islam, seperti komunisme, ateisme dan sekularisme.[5] Hubungan lain antara personel militer senior dan tokoh Islamis juga berlanjut.

Dalam pemilihan umum legislatif pertama pasca-Soeharto pada Juni 1999, ada 48 partai yang berlaga, beberapa di antaranya secara terbuka berasas Islam. Muhammadiyah menyebarkan seruan kepada semua Muslim bahwa "wajib memilih salah satu partai politik ... yang mewakili kepentingan umat Islam dan betul-betul memperjuangkan reformasi.' Satu seruan yang diterbitkan oleh satu kelompok bernama Masyarakat Islam untuk Demokrasi mengutip Alquran 3:28 yang berbunyi, 'Janganlah orang-orang mukmin menjadikanorang-orang kafir menjadi pemimpin dengan meninggalkan orang-orang mukmin'[6] dan melanjutkan, 'Jangan pilih partai yang didominasi oleh Caleg-caleg non-Muslim'—satu tuduhan yang sering diajukan terhadap kaum aktivis Islam di partai Megawati, PDIP. Ini menggemakan nasihat yang diberikan MUI pada 7 Juni, yang konon dianggap oleh banyak orang sebagai fatwa.[7] Bahkan, umat jarang padu secara politik. Ada permusuhan hebat antara pengikut Abdurrahman Wahid (pendukung PKB) dan pengikut Amien Rais (pendukung PAN). Demonstrasi-demonstrasi anti-Amien di Bangil dan Pasuruan

---

[5]Feneer, *Muslim legal thought,* hal. 116.

[6]Terjemahan Abdel Haleem menafsirkan ayat ini agak berbeda: 'Umat mukmin seyogianya tidak menjadikan kaum kafir sekutu mereka ketimbang umat mukmin lainnya'; *Qur'an: A new translation by Abdel Haleem,* hal. 36

[7]Dua seruan ini muncul bersisian di *JP,* 5 Juni 1999 dan jelas juga diterbitkan di banyak suratkabar lain. Nasihat atau *tausiyah* MUI ini dibahas di dalam Moch. Nur Ichwan, '*Ulama', state and politics: Majelis Ulama after Suharto,*' *Islamic law and society vol. 12* (2005), no. 1, hal. 55-8.

Ilustrasi 15 Arak-arakan pemilu PDIP, Juni 1999, dengan para pendukung mengenakan busana punakawan wayang.

menebarkan ancaman kekerasan sedemikian rupa sehingga Amien harus membatalkan perjalanan ke sana pada Juni 1999.[8]

Terlepas upaya-upaya semacam itu, bahkan dalam pemilu pertama ini banyak orang Indonesia terbukti tak bersedia menerima nasihat politik dari para pemimpin agama. Mereka justru merespons positif citra Megawati sebagai putri Sukarno dan simbol garda depan bagi politik anti-Orde Baru. PPP yang berasas Islam meraup tingkat suara sedang, yaitu 10,7 persen suara nasional. PAN, dipimpin oleh mantan Ketua Umum Muhammadiyah Amien Rais tapi dengan platform yang jelas sekularis, berkinerja lebih buruk dengan perolehan 7,1 persen. PKB, diketuai oleh Abdurrahman Wahid, mendapatkan 12,6 persen. Pemenang besarnya adalah dua partai yang tak memiliki klaim

[8] *Kmps,* 15 Juni 1998

khusus atas konstituensi suara yang mengaku dirinya Muslim: PDIP pimpinan Megawati, yang menang secara penuh dengan 33,7 persen suara nasional dan—mengejutkannya—Golkar, yang mampu menampilkan diri sebagai "Golkar baru' dan menangguk 22,4 persen suara nasional.

Hasil-hasil di jantung pulau Jawa, sebagaimana diberikan di bawah, menunjukkan daya pikat PDIP di sana, lemahnya Golkar jika dibandingkan dengan hasil nasionalnya—sementara secara ironis Golkar menjadi pewaris posisi Masyumi pada 1950-an sebagai perwakilan utama pulau luar Jawa—dan kekuatan PKB yang sudah bisa diduga di Jawa Timur, tempat dukungan rakyat terhadap NU selalu paling besar (apalagi karena dukungan besar dari orang Madura yang tinggal di sana) dan di mana PKB mengalahkan PDIP untuk duduk di posisi kedua.

Tabel 17 Persentase suara valid yang diraih partai-partai besar di Jawa Tengah, Jawa Timur, dan Yogyakarta, 1999[9]

Wilayah	PDIP	Golkar	PKB	PPP	PAN
Jawa Tengah	30,7	9,8	11,5	7,6	5,1
Yogyakarta	16,0	6,3	7,4	2,3	8,7
Jawa Timur	23,5	8,9	24,9	3,4	3,3

Meskipun PDIP merupakan partai terbesar dan Megawati memiliki hak klaim untuk dipilih oleh MPR sebagai Presiden, manuver canggih oleh Abdurrahman Wahid membuat Wahid terpilih sebagai presiden. Abdurrahman Wahid hanya menduduki posisi ini selama 21 bulan (1999–2001). Orang yang paling mewakili harapan-harapan para pemikir Liberal, yang memiliki otoritas 'darah biru' Tradisionalis tapi bersikeras memperjuangkan negara sekular, kini menjadi Presiden Indonesia. Namun dia sakit keras; dia menderita serangan stroke dan buta. Oleh karena

[9]Dihitung berdasarkan angka-angka di dalam *SPK* daring (*online*), 16 Juni 1999. Semua ini adalah hasil sementara, tapi saya tak mampu mendapatkan hasil akhir yang resmi (yang tak akan banyak berbeda) untuk wilayah-wilayah ini.

itu, selain keeksentrikan dan kecenderungan mistiknya yang terkenal, dia juga mengalami gangguan pikiran dan ketidakmampuan untuk membaca lagi.[10] Meskipun demikian, dia tetap sangat energik dan berjuang untuk menggulingkan warisan Soeharto dan Habibie. Dia mendukung keterbukaan dalam pemerintahan dan toleransi pluralis dalam masyarakat. Akan tetapi, pernyataan-pernyataannya yang serampangan dan ketidaksabarannya menghadapi para pengkritik, bersama dengan kian santernya isu korupsi di antara lingkaran orang terdekatnya dan bahkan Abdurrahman sendiri, segera menamatkan masa kepresidenannya. Organisasi-organisasi pemuda Modernis yang terasosiasi dengan Muhammadiyah, PAN dan partai-partai lain sangat mencerca Abdurrahman dan menuntut dia dimakzulkan.[11] Para aktivis pemuda NU di Ansor bersiap untuk membela kiai mereka dengan kekuatan fisik jika perlu dan menyerang properti Muhammadiyah serta Golkar di Jawa Timur.[12]

Abdurrahman bertindak untuk membebaskan pers dari kekangan era Soeharto. Ini menumbuhkan jurnalisme yang bagus dalam kadar tertentu, sebagaimana ditunjukkan di dalam beberapa suratkabar Jakarta, suratkabar papan atas di Yogyakarta, dan *Jawa Pos* yang berbasis di Surabaya. Akan tetapi, hal yang sama juga memungkinkan penerbitan literatur Revivalis, Dakwahis, dan Islamis—termasuk bentuk-bentuk ekstremnya. Hal ini ditunjukkan oleh majalah-majalah seperti *Sabili* (majalah tipe ini yang

---

[10]Contoh dari cara kerja pikirannya: pada 2007, dia memberitahu saya bahwa tahun sebelumnya di Kediri dia bertemu dengan 'Eyang Semar' (dewa punakawan paling kuat dalam dunia wayang), yang lahir 700 tahun sebelumnya. Jika Abdurrahman Wahid memanggil Semar, sang punakawan akan datang kepadanya setiap hari; percakapan dengan K.H. Abdurrahman Wahid, Jakarta, 7 Juni 2007. Ada banyak karya yang membahas tingkah-laku dan pemikiran Abdurrahman. Misalnya, lihat Khairul Rosyadi, *Mistik politik Gus Dur* (Yogyakarta: Jendela, 2004).

[11]Misalnya, *JktP* daring, 15 Januari 2001.

[12]*TempoI*, 7 Februari 2001, 29 Mei 2001; *JktP* daring, 27 Mei 2001; *KmpsO*, 9 Februari 2001.

Ilustrasi 16 Abdurrahman Wahid, Ciganjur, Oktober 2009

paling berpengaruh),[13] *al Wa'ie, Risalah Mujahidin, Suara Hidayatullah,* dan yang lainnya plus *bejibun* buku lainnya. Kaum ekstremis membenci Abdurrahman. Salah satu dari banyak buku hujatan anti-Abdurrahman yang diterbitkan pada masa ke-presidenannya ditulis oleh Dr Sidik Jatmika dari Universitas Muhammadiyah Yogyakarta dan diterbitkan oleh Wihdah Press—perusahaan penerbitan Majelis Mujahidin Indonesia (lebih banyak

[13]Sejarah berguna tentang Sabili ada dalam Miftahul Anam, 'Fatwa sesat "Media umat", *MaJEMUK* no. 26 (Mei-Juni 2007), hal. 6–17. Untuk versi otoritatif tentang penerbit-penerbit yang terkait JI, lihat International Crisis Group, *Indonesia: Jemaah Islamiyah's publishing industry* (Asia report no. 147. Jakarta/Brussels: International Crisis Group, 28 Februari 2008).

tentang ini di bawah)[14] pimpinan Abu Bakar Ba'asyir. Berjudul *Gerakan Zionis berwajah Melayu,* buku ini menampilkan kover berupa kepala Abdurrahman dengan bintang Daud terpatri di sana.[15]

Karena krisis dan kontroversi di segala bidang, Abdurrahman pada akhirnya siap mencampakkan prinsip-prinsipnya sendiri dan menggulingkan demokrasi Indonesia dengan mengeluarkan dekrit karena negara dalam keadaan bahaya. Namun menteri terkait (Susilo Bambang Yudhoyono, yang nantinya menjadi presiden) menolak melakukannya. Abdurrahman dimakzulkan oleh MPR pada pertengahan 2001, sementara Wakil Presiden Megawati dilantik menjadi presiden (2001–2004).

Masa kepresidenan Megawati memiliki prestasi berupa pemulihan martabat posisi kepresidenan, tapi tidak banyak lagi selain itu. Mega kurang memiliki kompetensi untuk melaksanakan tugas-tugas seorang presiden dan, tampaknya, masih kurang memiliki ketertarikan pada apa pun selain status presiden itu sendiri. Dua perkembangan mendasar terjadi selama masa kepresidenan Mega. Pertama, desentralisasi negara. Satu UU yang disahkan pada 1999 dan diimplementasikan sejak 2001 memperkenalkan otonomi daerah. Karena takut negara kesatuan Indonesia akan runtuh, pemerintahan dan anggaran tidak didelegasikan ke tingkat provinsi dan daerah khusus (semuanya berjumlah 33), melainkan ke tingkat kabupaten dan kota, yang jumlahnya mencapai lebih dari 400 pada saat itu dan tumbuh menjadi 530 pada 2009. Agama—bersama dengan pertahanan, hubungan luar negeri, peradilan, dan urusan moneter—adalah salah satu dari kewenangan yang masih menjadi hak pemerintah pusat. Akan tetapi (sebagaimana nanti kita lihat), sebenarnya

---

[14]International Crisis Group, *Indonesia: Jemaah Islamiyah's publishing industry,* hal. 2

[15]Sidik Jatmika, *Gerakan Zionis Berwajah Melayu* (Yogyakarta: Wihdah Press, 1422 H/2001)

banyak urusan keagamaan akhirnya ditentukan di level daerah, terutama ketika pemerintah pusat tak bersedia menerapkan hak prerogatifnya di bidang ini. Dari salah satu negara yang paling sentralistis dan terkendali ketat di dunia, Indonesia kini salah satu dari negara paling desentralistis.

Perkembangan besar kedua terjadi sesudah serangan al-Qaeda terhadap Amerika Serikat pada September 2001 dan invasi pimpinan Amerika ke Afghanistan sebagai reaksi balasan. Tiba-tiba ada demonstrasi-demonstrasi besar memprotes rencana invasi itu di kota-kota dan daerah-daerah di Indonesia. Demonstrasi-demonstrasi tersebut kerap dipimpin oleh orang Indonesia yang memiliki pengalaman militer di jihad anti-Soviet sebelumnya di Afghanistan. Hingga saat ini, pemahaman yang bertentangan tentang Islam dari kalangan Modernis dan Tradisionalis serta perbedaan politik antara keduanya sering mengakibatkan ketidaksepakatan, ketegangan dan konflik. Kini, kedua mazhab pemikiran itu—diwakili terutama oleh Muhammadiyah dan NU, yang dengan cepat melabeli diri mereka sebagai "arus utama" dan "moderat"—menyadari bahwa mereka menghadapi satu ancaman bersama dalam versi Islam yang lebih ekstremis. Mereka pun mulai saling bekerja sama ketimbang bertengkar. Jadi, permusuhan yang bisa dilacak pada pendirian gerakan-gerakan Modernis di Indonesia pada tahun-tahun pertama abad ke-20 pada akhirnya surut menjadi toleransi bersama dan penentangan terhadap ekstremisme. Para pemimpin Muhammadiyah dan NU langsung secara bersama memaklumatkan perlawanan mereka terhadap penerapan hukum syariah di Indonesia dan terhadap penggunaan kekerasan untuk alasan-alasan keagamaan. Juga, menekankan komitmen mereka terhadap negara kebangsaan Indonesia (ketimbang gagasan kekhalifahan universal) yang menentang tuntutan kelompok-kelompok yang lebih ekstremis.[16]

---

[16]Misalnya, *JktP,* daring, 1 Januari 203.Para intelektual terkemuka lain juga mengemukakan pandangan serupa.

Susilo Bambang Yudhoyono menjadi presiden pada 2004, presiden pertama di dalam sejarah Indonesia yang dipilih langsung oleh rakyat. Dia dipilih kembali pada 2009 untuk periode lima tahun berikut. Dengan mandat pemilihan langsung itu, dia tampak berada dalam posisi kuat untuk memberikan kepemimpinan di tingkat nasional. Akan tetapi, desentralisasi berarti bahwa hak prerogatif presiden sangat dibatasi dan banyak dari politik Indonesia menjadi politik lokal. Ada masa ketika SBY (panggilan akrabnya)—bukan seseorang yang terkenal karena tindakan tegasnya—tampak nyaris lumpuh oleh kekangan politik terhadap posisinya. Kita akan melihat berikut ini betapa jauh dia menyerahkan inisiatif politik kepada para pemimpin agama dan tak bersedia untuk menentang kekerasan yang diilhami agama.

Sepanjang tahun-tahun ini, gerakan agama ekstremis dan keras berkembang di Indonesia. Demikian juga perlawanan terhadap mereka.[17] Ada pertikaian berdarah Muslim—Kristen di Maluku (Indonesia timur) yang menewaskan ribuan jiwa pada 1999. Gereja dibom di 11 kota di seluruh Indonesia pada malam Natal pada Desember 2000, termasuk beberapa gereja di Jawa Timur, sehingga menewaskan 19 orang: ini adalah serangan penting pertama oleh kelompok teroris Jemaah Islamiyah (JI), meskipun kelompok ini belum diidentifikasi sebagai pelaku oleh pemerintahan pada titik itu. Bom JI 2002 di Bali adalah yang paling mematikan, menewaskan 202 orang, kebanyakan adalah turis asing. Akibat kekerasan ini, bahkan kaum skeptis akhirnya terpaksa menerima bahwa Indonesia memiliki masalah teroris Islam. Kaum ekstremis dan simpatisan mereka terus menyangkal hal demikian dan lebih menerima ide absurd bahwa pemboman Bali adalah alat 'mininuklir' rahasia milik CIA. Satu gugus tugas

---

[17]Tinjauan selayang pandang singkat yang bagus bisa ditemukan dalam Noorhaidi Hasan, 'Reformasi, religious diversity and Islamic radicalism after Suharto,' *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities,* vol. 1 (2008), hal. 23-51).

antiterorisme polisi khusus yang dikenal dengan nama Densus 88 (singkatan Detasemen Khusus 88) dibentuk dengan dukungan Amerika dan Australia. Detasemen ini segera membuktikan dirinya sangat kompeten dalam mendeteksi, menghambat, dan menangkap dan/atau membunuh teroris dalam negeri. Meskipun perkembangan-perkembangan ini memasuki *headline* media secara domestik dan internasional, kekerasan teroris semacam itu tetap merupakan fenomena pinggiran di dalam konteks masyarkat lebih besar. Topik lebih besar tentang perubahan lebih luas di masyarakat Jawa itulah yang kini akan kita bahas.

Keseimbangan Santri-Abangan

Sebagaimana yang telah kita lakukan sebelum membahas sejarah politik aliran pada 1950-an dan awal 1960-an, kita di sini akan berusaha menilai keseimbangan jumlah di antara kedua kubu masyarakat Jawa setelah transformasi Orde Baru Soeharto yang kian Islami. Harus dikatakan sejak awal bahwa, terlepas dari diperkenalkannya survey sosial berstandar internasional di Indonesia, informasi yang kita miliki tentang isu ini pada awal abad ke-21 tidak bisa dibilang lebih baik ketimbang separuh abad sebelumnya. Selama empat dasawarsa terakhir, saya bertanya kepada banyak orang di Indonesia—dan di dalam penelitian untuk Bagian ini dari buku selama tahun 2003–11, saya menanyai hampir semua orang yang menjadi teman bicara saya—mengenai perkiraan mereka tentang keseimbangan jumlah antara santri dan abangan. Pada tahun-tahun belakangan ini, perkiraan dipersulit dengan terminologi yang berubah. Abangan lebih cenderung menyebut diri mereka *kejawen* (orang Jawa atau bersifat ke-Jawa-an, yangseakan menyiratkan identitas autentik yang benar-benar Jawa).Ini mungkin karena implikasibahwa orang-orang abangan adalah orang tanpa agama, sementara *kejawen*

mengklaim mereka memiliki separangkat keyakinan koheren tapi benar-benar Jawa sejati. Dari sisi santri, abangan atau *kejawen* kadang dianggap sebagai sekadar pengikut sekte kebatinan ketimbang kategori sosial yang lebih luas. Di tengah kebingungan ini, banyak orang mendapatkan kesan bahwa jumlah abangan di populasi orang Jawa kian menurun. Akan tetapi, ada banyak pengamat cerdas yang menganggap abangan menjadi minoritas sebagaimana banyak pengamat cerdas yang mengira abangan masih mayoritas. Istilah santri juga tampaknya berubah—mungkin mencerminkan pandangan yang berkembang bahwa masyarakat Jawa itu Muslim secara seragam, sehingga santri tidak begitu penting sebagai kategori sosial lebih luas—dan kini tampaknya digunakan lebih sering dalam makna aslinya: pelajar di sekolah Islam (pesantren, tempatnya santri).

Survey-survey sosial bisa memperjelas isu ini, tapi survey-survey itu bermasalah. Para kolega di Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta mendukung penelitian saya dengan menambahkan pertanyaan-pertanyaan spesifik ke dalam survey sosial tahunan mereka selama tiga tahun (2006, 2008, 2010).[18] Perbandingan terhadap survey-survey ini menunjukkan bahwa sampel-sampel tidak sepenuhnya konsisten atau representatif sesuai harapan, jumlah responden kecil dan mereka mungkin dipengaruhi pengetahuan mereka bahwa pertanyaan-pertanyaan diajukan oleh orang dari universitas Islam.[19]

---

[18]Survey-survey ini dilakukan oleh PPIM (Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat) di UIN Jakarta dengan bimbingan Prof. Jamhari Makruf.

[19]Sebagai kontrol, pada survey 2006 dan 2008, responden ditanya partai apa yang mereka pilih dalam pemilu nasional 2004. Para sampel menunjukkan hasil yang tidak konsisten. Misalnya, di Jawa Tengah 18,1 persen dari sampel 2006 mengatakan mereka memilih Golkar dan 6,5 persen memilih Partai Demokrat. Pada 2008, jawaban-jawaban yang diberikan, secara berturut-turut, adalah 7,4 persen dan 26,4 persen. Dalam satu survey nasional yang melibatkan 1.200 responden, angka-angka di jantung Jawa haruslah kecil, yaitu total sekitar 600 di Jawa Tengah, Yogyakarta dan Jawa Timur dalam survey 2010.

Meskipun demikian, berguna untuk dicatat bahwa jawaban-jawaban mencerminkan tingkat identifikasi diri yang secara umum tinggi dan mengaku melakukan praktik sebagai Muslim yang taat. Untuk menghindari kesan akurasi palsu, angka-angka di tabel berikut dibulatkan ke persentase utuh terdekat.

Tabel 18 Identifikasi diri sebagai santri, abangan atau lainnya sebagai persentase pembulatan, survey 2006[20]

Santri	Abangan atau *kejawen*	Lainnya
57	23	20

Tabel 19 Frekuensi melaksanakan salat lima waktu sebagai persentase pembulatan, survey 2006 dan 2010[21]

	Selalu/Rutin/Sering/Cukup Sering	Jarang
2006	90	9
2010	89	9

Tabel 20 Frekuensi berpuasa selama Ramadan sebagai persentase pembulatan, survey 2006 dan 2010[22]

	Selalu/Rutin/Sering/Cukup Sering	Jarang
2006	93	6
2010	94	5

Survey telepon yang proses sampelnya lebih longgar oleh kolega penelitian di kabupaten Kediri memberikan hasil yang konsisten dengan tabel-tabel di atas.

[20]Survey dilakukan oleh PPIM (lihat catatan 18) pada Maret 2006, dengan 398 responden di Jawa Tengah, Yogyakarta, dan Jawa Timur.Kategori 'lainnya' tampaknya mencerminkan orang-orang yang tak yakin, atau menolak, istilah yang digunakan.Jadi, bukannya afiliasi kebatinan yang diindikasikan kategori semacam itu dalam Tabel 8 dan 9 di atas.Sebab, seorang pengikut kebatinan bisa saja mengidentifikasi dirinya sebagai kejawen pada 2006; Cf. tabel 22 di bawah.

[21]Survey dilakukan oleh PPIM (lihat catatan 18) pada Maret 2006 dan Agustus 2010, dengan 398 dan 584 responden secara berturut-turut di Jawa Tengah, Yogyakarta, dan Jawa Timur.

[22]Lihat catatan sebelumnya.

Tabel 21 Frekuensi pelaksanaan salat lima waktu dan puasa Ramadan sebagai persentase pembulatan, survey telepon 2007, Kediri[23]

	Selalu/Sangat Sering/Cukup Sering	Jarang/Sangat Jarang
Salat lima waktu	92	4
Puasa Ramadan	95	1

Dalam survey lain terhadap 500 responden di Jekulo (daerah Kudus) pada 2004, 81 persen responden mengatakan mereka melaksanakan salat lima waktu.[24]

Kita bisa menarik setidaknya satu kesimpulan yang cukup sahih dari data survey ini. Karena sifat problematis dari semua survey sosial terkait topik sensitif seperti agama—di mana responden mungkin memberitahu Anda apa yang mereka yakini dan kerjakan, atau apa yang mereka mengira diharapkan oleh Anda, atau perilaku dan keyakinan yang menurut mereka diterima masyarakat, atau kombinasi diantaranya—kita bisa menyimpulkan bahwa meskipun data di atas tidak meyakinkan dari segi detail tentang tingkat aktual kepatuhan agama, data itu memberitahu kita tentang dominasi paradigma dan ekspektasi keagamaan di masyarakat Jawa secara umum pada era pasca-Soeharto. Sebagaimana dikemukakan Micklethwait dan Wooldridge saat membahas isu tentang ambiguitas dalam statistik agama,

[23]Survey ini dilakukan oleh Suhadi Cholil dan Imam Subawi pada Februari-April 2007, dengan respons valid dari 287 responden di atas usia 17 tahun, 93,3 persen di antaranya diidentifikasi beretnis Jawa. Suhadi Cholil diketahui sebagai salah satu staf Universitas Gadjah Mada dan Imam Subawi adalah jurnalis senior di *Radar Kediri*. Sehingga, tidak ada hubungan dengan universitas Islam yang ditampilkan kepada responden, berbeda dengan survey PPIM yang dikutip dalam tabel-tabel sebelumnya.

[24]Achmad Ta'yuddin, 'Masyarakat toleran: Budaya demokrasi dan partisipasi politik (studi kasus perilaku politik umat Islam Jekulo Kudus pasca orde Baru)' (Tesis Magister Agama, Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Universitas Gadjah Mada, 2005), hal. 51.

'Apakah Anda akan mengaku sebagai penganut ateisme di Texas, apalagi di Jeddah?'[25]

Survey telepon di Kediri memberikan pengetahuan tambahan tentang melemahnya signifikansi dari pembedaan santri-abangan/kejawen, sebagaimana bisa dilihat di Tabel 22. Responden diminta untuk mengidentifikasi diri mereka sesuai kategori-kategori yang ada. Mayoritas mereka menyebut diri mereka santri, tapi sekitar seperempat menolak pembedaan itu dan 13 persen lain bahkan menolak sama sekali untuk menjawab. Orang-orang yang mengatakan mereka merupakan kategori lain mendeskripsikan diri mereka sebagai Muslim 'nasional,' 'netral,' 'biasa,' 'awam' atau 'umum.' Maksudnya, mereka merespons bahwa mereka menganggap diri sebagai Muslim, tapi menolak untuk ditempatkan sesuai dengan dikotomi lama.

Tabel 22 Identifikasi diri sebagai santri, abangan, atau lainnya sebagai persentase pembulatan, survey telepon 2007, Kediri[26]

Santri	Abangan atau *kejawen*	Lain (nasional, netral, biasa, awam, umum)	Tidak ada jawaban
52	7	24	13

Sebelumnya dalam buku ini, kita menganggap jumlah orang Jawa pergi haji ke Mekkah sebagai indikasi lain bagi kedalaman Islamisasi. Indikator itu untuk tahun-tahun pasca-Soeharto sesuai dengan bukti lain bagi komitmen Jawa yang jauh lebih dalam terhadap Islam. Akan tetapi, angka-angka itu sendiri memiliki satu kendala besar. Yaitu, pemerintah Arab Saudi menerapkan kuota 0,1 persen populasi Muslim domestik bagi jamaah haji dari negara mana pun per tahun. Bagi Indonesia, angkanya berarti 200.000 jamaah, jauh di bawah jumlah calon haji di

[25]Micklethwait dan Wooldridge, *God is back*, hal. 26.

[26]Survey dilakukan oleh Suhadi Cholil dan Imam Subawi, Februari-April 2007, dengan respons valid dari 287 responden di atas usia 17 tahun, 93,3 persen di antaranya diidentifikasi beretnis Jawa.

sebuah negara yang kian saleh dengan semakin banyak orang yang mampu mengongkosi perjalanan ibadah itu. Jadi, ada daftar tunggu yang panjangnya bisa bertahun-tahun. Pada 2008, kuota Jawa Timur (33.935 per tahun) hingga tahun 2012 sudah habis. Kemudian, pada 2009, kuota hingga 2015 juga sudah habis dipesan.[27] Pada 2008, kuota Yogyakarta hingga 2011 sudah penuh[28] dan pada 2011 kuotanya sudah habis hingga 2018.[29] Pada 2010, kuota Jawa Tengah hanya 29.435, tapi sudah ada daftar tunggu melampaui itu hingga mencapai hampir 80.000 orang. Akibatnya, tidak akan ada tempat kosong bagi jamaah dari Jawa Tengah hingga 2013.[30] Angka-angka itu sangat berbanding secara kontras dengan angka-angka di Tabel 5 (menunjukkan 3.889 keberangkatan pada 1956) dan 14 (dengan 4.024 keberangkatan pada 1974) di atas.

Data jamaah haji itu meyakinkan dan, apa pun ketidakpastian di benak kita tentang sejauh mana data survey bisa dibilang kuat, beralasan untuk menyimpulkan bahwa pada awal abad ke-21, satu rasa identitas Islam dan ortopraksis yang kuat menjadi ciri dari kebanyakan masyarakat Jawa. Bahkan jika orang-orang yang merespons survey-survey yang ada melebih-lebihkan kemusliman mereka, perilaku yang demikian justru menunjukkan dominannya identitas dan diskursus bernuansa Islam di dalam masyarakat Jawa. Pada 1950-an, abangan tidak akan ragu-ragu mengekspresikan kurangnya perhatian mereka terhadap salat atau puasa atau haji, dan bahkan menunjukkan hinaan pada kegiatan dan keyakinan santri. Enam puluh tahun

---

[27]*Republika* daring (*online*).16 Oktober 2008. Catat bahwa daftar tunggu itu riil sifatnya karena terdiri dari orang-orang yang sudah memberikan deposit biaya uang muka di bank. Pada 204, setiap jamaah harus membayar sekitar US$2.768 untuk 'paket asrama dan transportasi lengkap'; *JktP,* 16 Desember 2004.

[28]*Republika* daring, 16 Oktober 2008.

[29]Menurut surel dari Arif Maftuhin, 2 Juni 2011, berdasarkan data terpublikasi Departemen Agama Yogyakarta.

[30]Ibid., 1 Maret 2010.

kemudian, pandangan semacam itu—di mana pun ia masih dianut—umumnya ditutup-tutupi. Jelas pengeluaran uang untuk haji bisa dianggap sebagai respon terhadap Islam yang jauh lebih dominan. Bab berikut membahas lebih jauh betapa dominan identitas dan diskursus bernuansa Islam ini di dalam masyarakat Jawa.

Bab **8**

Masyarakat yang Kian Terislamkan

Tidak seperti kehidupan orang Jawa pada 1930-an hingga 1960-an, Islam menonjol di masa pasca-Soeharto, dari politik hingga pemerintahan hingga kebudayaan hingga praktik sosial hingga sastra hingga kehidupan akademis. Empat puluh tahun lalu, satu seminar akademis dimulai dengan pembawa acara mengucapkan selamat pagi atau selamat sore, tapi pada awal abad ke-21, satu seminar harus dibuka dengan *assalamu'alaikum warahmatullahi wabarakatuh* atau frasa keagamaan serupa. Tesis-tesis akademis di Indonesia dulu dibuka dengan rasa terima kasih kepada keluarga dan pembimbing mahasiswa, tapi kini tesis-tesis itu cenderung dimulai dengan rasa syukur dan pujian kepada Allah.

Politik dan Pemerintahan

Simbol-simbol Islam dan konsep-konsep Islam menonjol dalam urusan politik. Sebagaimana pemuka agama diminta berkomentar tentang masalah-masalah publik di AS, demikian juga

mereka diharapkan berbuat hal sama di Indonesia. Organisasi-organisasi Islam Indonesia menonjol dalam demonstrasi-demonstrasi menentang invasi Amerika ke Afghanistan pada akhir 2001. MUI juga memiliki posisi menonjol, sehingga memberikan legitimasi semi-resmi pada demonstrasi-demonstrasi tersebut. Pada akhir September 2001, MUI menyeru kepada umat Muslim untuk melancarkan Perang Suci (*jihad fi sabilillah*) jika AS dan para sekuturnya menyerang Afghanistan seraya juga mengutuk serangan 11 September al-Qaeda sebagai pelanggaran terhadap nilai-nilai Islam. Akan tetapi, Ketua MUI Din Syamsuddin menyangkal bahwa *jihad* haruslah berarti perang. Pernyataan MUI dikritik oleh Rektor IAIN Jakarta, Prof. Azyumardi Azra. Para pemimpin Muhammadiyah dan NU mengutuk tindakan Amerika (demikian juga keuskupan Katolik di Semarang), tapi mendorong orang untuk tidak menyerang orang asing di Indonesia.[1]

Anti-Amerikanisme adalah (dan tetap) makanan utama di dalam perdebatan publik Indonesia, didorong terutama oleh tindakan militer AS di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim dan religiousitas publik AS sendiri. Masdar Hilmy menyatakan bahwa,

> saat diucapkan oleh para politisi utama yang sangat terhormat, sentimen-sentimen anti-Amerika mendapatkan semacam legitimasi sosial. Ini kemudian menciptakan ruang bagi kelompok-kelompok militan dan teroris yang agenda-agenda mereka bertumpu pada keyakinan bahwa AS merupakan ancaman langsung terhadap Muslim secara umum dan Muslim Indonesia secara khusus.[2]

---

[1]*JktP,* 26 September 2001, 9 Oktober 2001. Abu Bakar Ba'asyir membuka pendaftaran bagi para *mujahidin* yang ingin berangkat ke Afghanistan, tapi pemerintah melarang segala sukarelawan pergi ke sana; *JktP,* 5 Oktober 2001, 9 Oktober 2001.

[2]Masdar Hilmy, *Islamism and democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism* (Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2010), hal. 146.

Ilustrasi 17 Interior masjid al-Akbar, Surabaya dibangun pada 1995 dan dibuka pada 2000.

Invasi ke Irak pada 2003 yang dipimpin Amerika kian mengobarkan nyala apikeagamaan macam ini. Majalah *Sabili* mengumumkan ada konspirasi 'Salib-Davidian' (yaitu Kristen-Yahudi) yang sedang bekerja di sini. Religiusitas Kristen Geoge W. Bush yang kentara, penggunan kata-kata seperti 'perang salib (*crusade*)' dan kegiatan berdoa sebelum awal rapat dicecar habis-habisan. Dengan mengutip situs web dagelan www.whitehouse.org (situs web Gedung Putih yang benar adalah www.whitehouse.gov) sebagai sumber—dan jelas meyakinkan banyak pembaca bahwa karena itulah informasinya autentik—*Sabili* mewartakan bahwa pada Minggu, 23 Maret (hanya tiga hari setelah invasi mulai), Bush mengumpulkan 'Tim Doa'-nya yang terdiri dari para evangelis terkemuka, menyapa mereka sebagai 'saudaraku dalam Kristus' dan kemudian mengatakan, 'Tugas kita untuk mengobarkan perang salib terhadap umat Islam saat ini berada dalam

saat-saat penting .... Mari kita gunakan momen ini untuk bangkit dan meraih kejayaan Yesus!'[3] MUI, para kelompok revivalis seperti LDII dan organisasi Islamis seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI, dibahas di bawah) menonjol dalam demonstrasi-demonstrasi anti-Amerika, tapi demikian juga ribuan pengikut NU dan Muhammadiyah.[4]

Bahkan partai-partai politik yang kadang digambarkan sebagai "sekular" dan "nasonalis" ketimbang "religius"—terlebih lagi PDIP—juga mengadopsi simbol-simbol agama, baik karena keyakinan maupun karena pragmatisme. Poster-poster dan spanduk-spanduk kampanye Megawati Sukarnoputri secara umum menggambarkan dia memakai penutup kepala berupa kerudung (tapi bukan jilbab) tembus pandang. PDIP di Kudus pada 2004 merekrut kiai dan santri. Kemudian, ranting-rantingnya di pedesaan konon kerap terlibat mengelola masjid setempat.[5] Pada 2005, calon sokongan PDIP untuk menjadi Bupati Kediri (Ir. H. Sutrisno) dan calon wakil bupatinya dari PKB membagi-bagikan

---

[3]Edisi *cyber Sabili* edisi 20, 22 April 2003. Saya tidak bisa menyingkirkan kemungkinan bahwa para editor *Sabili* sendiri mungkin mengira www.whitehouse.org sebagai situs web resmi Gedung Putih. Pada 2005, *Sabili* melaporkan bahwa para prajurit Amerika telah membuang Alquran ke toilet, merujuk pada berita di *Newsweek*, setelah *Newsweek* sendiri sudah mengakui laporan awalnya itu keliru; Edisi *cyber Sabili* tahun 12, no.23, 25 Mei 2005.

[4]Misalnya, *TempoI*, 25 Januari 2003, 26 Januari 2003; *KmpsO*, 7 April 2003. Ide-ide Indonesia mengenai isu ini tidak jauh berbeda dari beberapa keyakinan orang Amerika. Satu survey terhadap 32.800 orang Amerika dewasa pada 2008 menunjukkan bahwa 32 persen orang Republikan sepakat bahwa 'George W. Bush dipilih oleh Tuhan untuk memimpin AS dalam perang global melawan terorisme' dan 21 persen mengatakan bahwa mereka tidak yakin, yang kerpa kali ditafsirkan sebagai 'mungkin,' sementara 46 persen mengatakan tidak; 4 persen orang Demokrat menjawab ya, 7 persen menjawab mungkin, dan 89 persen mengatakan tidak; Gary Jacobson, 'A tale of two wars: Public opinion on the U.S. Military interventions in Afghanistan and Iraq,' *Presidential Studies Quarterly* vol. 40 no.4 (December 2010), halaman 598.

[5]Diskusi dengan Noer Hartoyo (pemimpin PDIP), Kudus, 28 Maret 2004. Para pemimpin partai Islamis PPP Himmatul Fu'ad, Masarah Bahtiyar dan Noor Aziz berkomentar bahwa abangan tidak lagi penting dalam politik; diskusi di Kudus, 28 Maret 2004.

mukena kepada para perempuan desa dalam konteks "Kegiatan Bimbingan Belajar Salat" dan membagi-bagikan dana kepada panitia masjid, kelompok pengajian kampung dan sejenisnya, seperti kepada klub sepakbola dan kelompok-kelompok non-agama lainnya.[6] PDIP mengumumkan pada 2006 bahwa partai itu mendirikan satu cabang penyebaran Islam, yang disambut oleh para pemimpin MUI, Muhammadiyah dan NU.[7] PDIP di Kediri mengadakan pengajian akbar untuk 800 kader partai pada 2007 dan berkata bahwa partai berharap mampu mengubah citra PDIP sebagai partai abangan.[8] Reposisi PDIP tentu saja merupakan satu proses. Gagasan bahwa PDIP condong ke abangan tetap bercokol di pikiran banyak orang. Meskipun demikian, PDIP ingin dilihat sebagai 'arif – agamis – nasionalis'—sebagaimana seorang calon PDIP di Yogyakarta mengklaim diri dalam spanduknya pada 2009. Contoh-contoh itu bisa berlipat-lipat lebih banyak lagi di PDIP, Golkar, dan partai-partai lain. PPP yang Islamis (seperti partai-partai lain yang menggambarkan diri mereka Islam dari segi inspirasi dan aspirasi) terus menampilkan diri sebagai partai religius, dengan spanduk yang mengatakan, '*Bismillah*—coblos Ka'bah!' (simbol PPP di kertas suara)—tapi tetap saja terus dukungannya dalam pemilu terbatas.

Tidak ada kebangkitan politik aliran dalam masa pasca-Soeharto. Umum bagi para calon pemimpin dari semua partai politik untuk mengunjungi kiai, memberikan hadiah kepada pesantren dan mencari peluang untuk ditemui—dan, jika mungkin, didukung—oleh para pemimpin-pemimpin Islam utama dari semua aliran. Tatkala partai baru Demokrat yang mengusung Susilo Bambang Yudhoyono muncul dalam pemilu 2004, beberapa pesaing berusaha menggambarkan partai itu tidak Islami. Akan tetapi, partai tersebut bersikeras bahwa Demokrat itu 'nasionalis

[6]Surel dari Suhadi Cholil, 6 Agustus 2005.

[7]*TempoI,* 15 November 2006.

[8]*RK,* 30 April 2007.

dan agamais.' Dalam satu konteks sosial di mana sebagian besar Muslim Jawa dan semua partai politik lebih religius secara sadar, para Muslim yang taat tidak lagi perlu memilih partai yang menjuluki diri sangat Islami. Alhasil, partai-partai semacam itu pun berkinerja buruk di pemilihan umum. Akan tetapi, itu tidak berarti—sebagaimana diklaim beberapa analis politik—bahwa sistem politik kini sekular.[9] Sebaliknya, ini mencerminkan fakta bahwa politik—yang mencerminkan masyarakat secara lebih umum—kian religius secara seragam.

Satu survey bagus terhadap orang-orang yang menganggap diri mereka sebagai bagian dari 'Warga NU' tradisionalis dilakukan pada pemilu 2009. Mereka ditanyai apakah pilihan elektoral (dalam pemilu) mereka dipengaruhi oleh agama. Sekitar 40 persen menjawab tidak, 24 persen menjawab mereka terpengaruh agama dalam kadar tertentu, 12 persen mengatakan mereka 'cukup' terpengaruh, 9 persen menjawab mereka sangat terpengaruh, dan 9 persen mengatakan tidak banyak.[10] Ketika ditanyai soal pre-

---

[9]Membahas masalah ini, Saiful Mujani dan R. William Liddle membagi partai-partai besar Indonesia sebagai "sekular" (mencakup Golkar, PDIP dan Demokrat), "Islamis" (PKS dan PPP) dan "partai sekular yang terkait dengan ... organisasi massa Islam," NU dan Muhammadiyah (PKB dan PAN). Mereka berpendapat bahwa ada "tren menuju sekularisme" dan menyimpulkan bahwa "partai-partai politik sekular dan para politisi sekular kini mendominasi politik Indonesia"; lihat artikel mereka "Muslim Indonesia's secular democracy," *Asian Survey* vol. 49, no.4 (July/August 2009), hal. 575–590. Kategori-kategori serupa juga digunakan di Bernhard Platzdasch, *Islamism in Indonesia: Politics in the emerging democracy* (Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 2009). Semua ini adalah studi yang bagus, tapi saya tetap belum yakin bahwa kategori-kategori analitis itu berguna. Misalnya, memperlakukan partai seperti PKB, yang dipimpin oleh para kiai NU, sebagai "sekular" bagi saya sangat problematis. Juga, upaya-upaya partai-partai lain (digambarkan di atas) untuk dipandang mendukung Islam bagi saya lebih dari sekadar trik politik "sekular." Dalam "sanwacana (*postscript*)" Platzdasch menyatakan (hal. 333) bahwa "meskipun partai-partai yang sebelumnya "sekular" menjadi lebih pro-Islam dalam tahun-tahun belakangan ini, partai-partai Islam justru kian menurunkan kadar Islamisme mereka."

[10]Angka-angka dibulatkan ke angka bulat terdekat; sumber ada di catatan berikut. Istilah-istilah asli dalam survey itu adalah *tidak, berpengaruh, cukup, sangat,* dan *kurang.*

Ilustrasi 18 Pawai pemilu PPP, Kudus, Maret 2004; ikat kepala anak remaja ini bertuliskan, ' Bismillah aku dan keluargaku nyoblos PPP.'

ferensi partai mereka di pemilihan legislatif nasional tahun itu, para anggota 'Warga NU' ini terbagi sebagaimana dalam tabel berikut terkait dengan partai-partai yang paling banyak dipilih oleh mereka dan dua partai yang sangat terkait dengan para pemimpin NU.

Tabel 23 Preferensi Elektoral para pengikut NU untuk partai-partai besar, 2009[11]

Partai	% pendukung
Demokrat	30
PDIP	19
Golkar	16
PPP	7
PKB	6
PKNU	2

Jadi, di antara satu kelompok yang menganggap mereka sebagai warga NU dan yang 45 persen mengatakan mereka terpengaruh, cukup terpengaruh, atau sangat terpengaruh oleh agama dalam hal preferensi mereka,[12] hanya 7 persen memilih PPP dengan agenda Islamisnya. Lebih sedikit lagi memilih PKB, partai yang lahir dari NU dan dipimpin oleh Abdurrahman Wahid. Bahkan, kian sedikit lagi mendukung PKNU, partai lainnya yang dibidani NU dan dipimpin oleh para kiai yang menentang Abdurrahman. Menurut saya, ini tidaklah menunjukkan bahwa politik elektoral itu menjadi sekular. Melainkan, *positioning* dan gaya politik keagamaan menjadi demikian seragam sehingga para santri bisa dengan enteng memilih dari berbagai spektrum partai. Tidak ada partai yang tidak ingin terkesan agamis. Ini mencerminkan pola pemilih yang secara umum individualistis, pola yang terlihat di seluruh Indonesia. Sekaligus, mencerminkan terbatasnya kemampuan para pemimpin yang dianggap "tradisional" untuk memengaruhi pilihan pengikut mereka—masalah yang akan kita bahas kembali berikutnya saat kita membahas memudarnya pengaruh para kiai tradisional.

[11]Angka-angka dibulatkan ke angka bulat terdekat. Survey ini dilakukan oleh divisi penelitian harian *Kompas* (Litbang Kompas) pada Februari-Maret 2009 dan diwartakan dalam *Kmps,* 1 April 2009. Ada 3.000 responden di 33 provinsi.

[12]Mengelompokkan orang-orang yang menjawab Islam itu berpengaruh (24%), cukup (12%), atau sangat (9%) berpengaruh.

Ilustrasi 19 Spanduk pemilu PKNU di Kediri, 2009 yang menyatakan dukungan dari para kiai *sepuh* NU

Gaya hidup orang Jawa yang lebih religius terlihat kental dalam hubungan terus-menerus antara lembaga pemerintahan dan Islam. Keterkaitan semacam itu sudah didorong semasa Soeharto dan dilanjutkan di masa pasca-Soeharto. Pendidikan agama terus diwajibkan di sekolah negeri dan swasta. Satu undang-undang (UU) baru pada 2003 mewajibkan sekolah merekrut guru agama dan menyediakan tempat ibadah sesuai dengan keyakinan agama siswa. Kaum nonmuslim dan juga mantan Presiden Abdurrahman Wahid secara khusus mengkritik ini. Abdurrahman Wahid mengatakan agama dan negara harus dipisahkan, satu gagasan yang tidak berdampak luas di lingkungan yang kian Islami. Presiden Megawati mengesahkan RUU itu menjadi UU pada Juli 2003.[13]

Pejabat pemerintahan memandang upaya mendorong kesalehan Islam sebagai tugas mulia. Ini terlihat di kabupaten

[13]*JktP online,* 20 Maret 2003, 17 Juli 2003.

Kediri. Kami sebelumnya telah menyebutkan "Kegiatan Bimbingan Belajar Sholat" di Jawa Timur yang dipromosikan Sutrisno. Dia mendirikan Kelompok Bimbingan Belajar Sholat ketika menjadi Bupati Kediri (2000–2010) untuk mendorong pelaksanaan salat secara benar di tingkat akar-rumput. Banyak dari kelompok-kelompok ini tidak aktif menjelang 2006, konon karena mereka saat itu telah menguasai cara salat.[14] Tahun itu, atas desakan Sutrisno, para anggota Musyawarah Pimpinan Daerah (Muspida) Kediri—tingkat pemerintah atas—menghabiskan waktu satu bulan untuk sesi salat malam (tahajud) dari pukul 2 pagi hingga salat subuh di kantor pusat Kabupaten Kediri. Pejabat bertingkat lebih rendah dan penduduk sekitar didorong untuk ikut bergabung.[15] Konon kegiatan-kegiatan ini dan pertumbuhan tinggi jumlah masjid dan musala telah hampir menghapuskan bentuk spiritualitas yang lebih mistik di wilayah tersebut.[16]

Keterkaitan antara polisi dan Islamisasi tumbuh kian kuat akibat aksi pemboman JI dan aksi-aksi teroris lain. Keterkaitan itu dipercayai akan menyulitkan kaum ekstremis untuk menggambarkan polisi sebagai anti-Islam. Sekaligus, mendorong bentuk keyakinan berterima yang akan menciptakan semacam tabir untuk mengalangi ide-ide ekstremis. Selain itu, semakin dalam personel polisi mengenal Islam, semakin mudah bagi mereka untuk mendapatkan data intelijen dari lingkaran ekstremis dan menyusup ke dalamnya. Poin terakhir ini digarisbawahi oleh kepala polisi Surakarta pada 2005 saat dia menyatakan bahwa semua personel polisinya yang beragama Islam harus belajar mengaji Alquran. Guna mencapai tujuan itu, dia mengadakan pelajaran mengaji Alquran di kantor polisi Surakarta setiap pagi selama Ramadan.[17] Di Surabaya, pada 2009 Kapolda Jawa Timur

[14]*MmK*, 3 Desember 2006.

[15]*MmK*, 11 Agustus 2006.

[16]Surel dari Suhadi Cholil.

[17]*JktP*, 16 Oktober 2005.

meminta semua petugas polisi muslimah untuk berbusana sesuai ajaran Islam (misalnya, mengenakan seragam dengan jilbab), meminta anggota polisi wanita Kristiani untuk mengucapkan doa kala memulai kerja, dan memulai setiap siaran pengumuman dengan ucapan salam *assalaamu'alaikum wa rahmatullahi wa barakatuh*. Ini merupakan religiusasi kepolisian Jawa Timur yang belum pernah terjadi sebelumnya.[18] Kapolda Yogyakarta mengadakan pertemuan antaragama pada 2008, di mana dia menegaskan bahwa di negara-negara Barat, agama mungkin merupakan masalah pribadi atau privat (stereotip umum, tentu saja), tapi itu tidak berlaku di Indonesia. Menurut dia, isu-isu agama di Indonesia adalah isu-isu bersama. Dia memerintahkan para anggotanya untuk bertemu dengan para pemuka agama setidaknya dua kali seminggu.[19] Polda Yogyakarta juga mengadakan perkumpulan mengaji Alquran seharian untuk semua anggota polisi. Acara ini juga dihadiri oleh para administrator senior Yogyakarta. Semua polisi pria dan wanita diperintahkan untuk mengenal dan memetik hikmah dari Alquran dalam kerja dan hidup mereka.[20] Kepala unit antiteroris polisi Densus 88 bisa ditemukan di antara para tokoh terkemuka yang memberikan ceramah-ceramah agama selama Ramadan.[21] Selama sesi "Pembinaan Mental" untuk Divisi Diponegoro TNI di Jawa Tengah, para prajurit diminta menjadikan Nabi Muhammad sebagai anutan mereka; prajurit membutuhkan "siraman rohani" di masa-masa sulit ini, demikian mereka diberitahu.[22]

Meskipun konstitusi Indonesia jelas mengkhususkan urusan-urusan agama untuk ditangani pemerintah pusat, pemerintah-pemerintah daerah yang mendapatkan desentralisasi kadang me-

---

[18]Surel dari Masdar Hilmy, 23 Maret 2009.

[19]*KR*, 16 April 2008.

[20]*KR*, 15 April 2008.

[21]*Bernas*, 12 Juni 2008.

[22]*KR*, 12 Juni 2008

ngesahkan peraturan daerah (perda) yang terlihat seperti satu upaya menerapkan hukum Islam atau syariah di pemerintah mereka setelah penerapan semacam itu gagal di tingkat nasional. Kembali ke poin di atas betapa pembedaan partai politik "sekular/ nasionalis" versus "Islam" sudah usang, patut dicatat bahwa, sebagaimana ditunjukkan Robin Bush, banyak peraturan semacam itu disahkan oleh para bupati dari partai yang dianggap sekular atau nasionalis, seperti Golkar atau PDIP.[23] Hanya sedikit dari regulasi semacam itu disahkan di Jawa Tengah, Jawa Timur, atau Yogyakarta. Kebanyakan disahkan di daerah-daerah tempat pemberontakan Darul Islam itu dulunya kuat, yang tidak mencakup daerah-daerah utama berbahasa Jawa. Beralasan bagi kita untuk menduga para politisi lokal meyakini salah satu cara untuk memenangi suara pemilih adalah dengan mengemukakan harapan bahwa syariah bisa menjadi bagian dari identitas lokal di daerah-daerah bekas Darul Islam yang mendukung harapan itu. Gelombang perda-perda semacam itu memuncak pada 2003 dan setelah itu memudar.[24]

Di daerah-daerah berbahasa Jawa, terdapat upaya pemerintah untuk mendorong Islamisasi, tapi bentuknya jarang berupa legislasi daerah. Selain itu, apabila ada perda, semua itu umumnya bersifat aturan-aturan yang memerangi kemaksiatan, yang mendapatkan dukungan dari banyak nonmuslim sebagaimana juga dari Muslim. Umat Kristiani, Buddha dan Hindu memiliki kecenderungan sama seperti umat Islam untuk mendukung pembasmian minuman keras, perjudian, pelacuran dan yang sejenis. Akan tetapi, sebagaimana kita ketahui, dalam konteks Jawa ini juga berarti kampanye menentang *ma lima*—judi (main), madat, maling, mabuk, dan madon (bermain perempuan)—

---

[23]Robin Bush, 'Regional sharia regulations in Indonesia: Anomaly or symptom?' dalam Greg Fealy dan Sally White (editor), *Expressing Islam: Religious life and politics in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2008), hal. 188.

[24]Ibid., hal. 179, 183

hiburan-hiburan yang dianggap sebagai ciri *abangan*. Saat kabupaten Bantul (selatan Yogyakarta) memperkenalkan regulasi-regulasi antiprostitusi pada 2007 atas desakan 'masyarakat Bantul yang agamais' (sesuai dengan kata-kata kepala Dinas Sosial), kebijakan tersebut memukul kejayaan perdagangan tempat-tempat di daerah pantai laut selatan. Kemudian, terjadilah penggerebekan. Pondok-pondok setempat yang reyot dirubuhkan dan perempuan-perempuan ditangkap, padahal tampaknya tidak semua perempuan itu pelacur. Protes-protes kemudian terjadi mengenai tindakan-tindakan itu yang akan menghancurkan turisme lokal. Padahal, dalam kondisi-kondisi lain, turisme lokal pasti selalu gencar didukung pemerintah daerah. Usaha menurun bukan hanya bagi para pelacur, tapi juga bagi semua pihak lain, dari mucikari hingga pedagang makanan kaki lima, yang menggantungkan diri pada lalu-lintas wisata seks setempat. Pemerintah Bantul, yang didominasi PDIP dan PAN, dituduh memarginalkan perempuan. Akan tetapi, pemerintah menyangkal dan tetap pada pendiriannya.[25]

Politik mahasiswa secara umum—masalah penting di Indonesia—setelah 1998 adalah kebanyakan politik mahasiswa Islam. Sejumlah tokoh senior mengklaim bahwa anak-anak muda menjadi kurang berminat pada agama. Dai dan pengajar di UIN Yogyakarta Abu Suhud mengeluh bahwa dalam sesi-sesi pengajiannya, kebanyakan yang hadir adalah orang tua atau wanita yang menjadikan pengajian sebagai kegiatan sosial untuk bisa berada di luar rumah.[26] Meskipun demikian, politik mahasiswa di kota pelajar Yogyakarta (seperti di tempat lain) utamanya didominasi oleh organisasi-organisasi yang mendefinisikan diri mereka dalam kerangka identitas Islam mereka. Beberapa di antaranya terkait dengan NU, ada yang dengan Muhammadiyah,

---

[25]*KR*, 6 Oktober 2007, 8 Oktober 2007, 9 Oktober 2007, 1 Februari 2008, 2 Februari 2008; *Bernas*, 8 Oktober 2007.

[26]Wawancara Arif Maftuhin dengan Abu Suhud, Yogyakarta, 29 Maret 2008.

ada yang dengan PKS, beberapa lagi dengan ide-ide seperti HTI, dan seterusnya. GMNI (Gerakan Mahasiswa Nasionalis Indonesia) adalah pengecualian utama bagi pola ini, dengan komitmennya pada ideologi Sukarnois (ideologi yang samar-samar kiri) dan terkait dengan PDIP.[27] Akan tetapi, ketua presidium GMNI di Yogyakarta menyatakan bahwa agama tetap saja harus mendapatkan prioritas karena 'di Indonesia ini, agama tidak bisa dinomorduakan'.[28] Satu studi tahun 2007 terhadap 100 aktivis masjid kampus berusia 18-23 di lima universitas Yogyakarta menyatakan bahwa inspirasi sosial dan intelektual mereka utamanya datang dari sumber Revivalis, Islamis, dan Dakwahis. *Kitab al-Tawhid* karangan pendiri Wahhabisme, Muhammad bin 'Abdul Wahhab, dan pemikiran ulama abad pertengahan Ibn Taimiyyah adalah sumber paling utama tentang teologi yang digunakan lingkaran-lingkaran ini. Terkait tokoh-tokoh yang dikagumi, sedikit yang menyebutkan para pemikir seperti Abdurrahman Wahid atau Nurcholish Madjid. Yang jauh lebih populer adalah Abu Bakar Ba'asyir, beberapa pendakwah televisi Muslim terkemuka dan, yang tidak mengejutkan lagi, Habiburrahman El Shirazy (penulis novel terkenal *Ayat-Ayat Cinta*, akan dibahas di bawah).[29]

MUI dan Negara

Lembaga semi-pemerintah paling utama yang mendukung Islamisasi lebih dalam terhadap masyarakat adalah Majelis Ulama

[27]Pola ini tampak jelas dalam wawancara-wawancara yang dilakukan oleh M. Irfan Zamzami terhadap sepuluh aktivis dari organisasi-organisasi mahasiswa di UIN Yogyakarta dan Universitas Gadjah Mada selama Agustus–September 2008.

[28]Wawancara M. Irfan Zamzami dengan Andi Rahmat, Yogyakarta, 1 September 2008.

[29]Hilman Latief, 'Youth, mosques and Islamic activism: Islamic source books in university-based *halaqah*,' *Kultur: The Indonesian Journal for Muslim Cultures* vol. 5 (2010), no. 1, hal. 63-88.

Indonesia (MUI), yang sudah disinggung sebelumnya beberapa kali. Kami mencatat bahwa MUI dibentuk pada 1975 sebagai bagian dari agenda pemerintahan Soeharto untuk mengarahkan Islam, menggunakan agama sebagai bentuk kontrol sosial. Di masa pasca-Soeharto, MUI berkembang menjadi sarana bagi pandangan-pandangan yang secara umum konservatif—dan kadang pandangan Islamis dan agak radikal—untuk memengaruhi pemerintah. Di bab berikut, kita akan melihat bagaimana MUI memainkan peran yang sangat aktif dalam upaya memaksakan keseragaman pada Islam lokal melalui fatwa-fatwanya.

Namun sebelum membahas peran MUI, lebih bijak bagi kami untuk mengingatkan pembaca mengenai makna fatwa, yang bisa disalahartikan. Fatwa kadang dianggap sebagai semacam perintah mengikat. Padahal, fatwa tak lebih dari satu opini mengenai masalah hukum Islam yang diberikan oleh seorang penafsir hukum yang cakap (seorang mufti).[30] Islam, seperti agama-agama lain—sebagaimana sering diingatkan Masdar Hilmy—'adalah teks yang terbuka lebar; manifestasi Islam sama beragamnya sebagaimana penafsiran teks oleh para pemeluknya.'[31] Karena ada kemajemukan pemahaman terhadap Islam, ada juga keberagaman luas para mufti. Sehingga, fatwa-fatwa mengenai satu masalah bisa berbeda satu sama lain. Ini memunculkan apa yang disebut 'belanja fatwa', di mana orang yang mencari tuntunan mengunjungi satu mufti ke mufti lain untuk mencari fatwa atau ketetapan yang menguntungkan.[32] Di Indonesia, sudah umum bahwa fatwa dari MUI dan organisasi-organisasi besar Muhammadiyah dan NU dianggap otoritatif, meskipun banyak

---

[30]Lihat E. Tyan dan J.R. Walsh, "Fatwa" dalam P. Bearman et. Al, *Encyclopaedia of Islam* (edisi ke-2), vol. 2, hal. 866.

[31]Hilmy, *Islamism and democracy,* hal. 30.

[32]Lihat Nadirsrah Hosen, "Online fatwa in Indonesia: From fatwa shopping to Googling a kiai" dalam Fealy and White, *Expressing Islam,* hal. 159–173. Belanja fatwa, tentu saja, adalah praktik yang sama tuanya dengan fatwa itu sendiri, yang muncul sangat dini dalam sejarah Islam.

organisasi dan individu lain juga mengeluarkan fatwa. Contoh dari kadar perbedaan yang bisa terjadi di antara berbagai fatwa yang ada adalah ketidaksepakatan tajam antara Muhammadiyah—yang mengeluarkan fatwa merokok itu haram karena sama dengan bunuh diri, yang dilarang oleh Islam—dan NU yang menolak penafsiran ini. Lagipula, para kiai NU tampak secara umum kecanduan tembakau dan kerap mengandalkan dukungan finansial dari perusahaan rokok (utamanya di kota-kota rokok seperti Kudus, Kediri dan Mojosongo). NU menyatakan tembakau atau rokok tidak dikenal di masa Rasulullah, sehingga tidak ada hal yang mengatur itu di dalam Alquran maupun hadis.[33]

Satu fatwa hanya bisa memiliki elemen memaksa jika individu, kelompok, atau organisasi dengan kemampuan memaksa memberikan kekuatan penegakan fatwa mereka. Di sinilah kita melihat perkembangan luar biasa di Indonesia. Khususnya selama masa kepresidenan Susilo Bambang Yudhoyono (2004–2014), MUI—yang *notabene* tidak memiliki kedudukan konstitusi—diperlakukan hampir seolah-olah ia merupakan badan legislatif. Dalam membuka kongres nasional MUI pada 2005, Yudhoyono membuat pernyataan mengejutkan berikut:

> Kami membuka pintu hati, pikiran kami untuk setiap saat menerima pandangan, rekomendasi dan fatwa dari MUI maupun dari para Ulama, baik langsung kepada saya, kepada Saudara Menteri Agama, atau kepada jajaran pemerintah yang lain. Kami ingin meletakkan MUI untuk berperan secara sentral yang menyangkut akidah ke-Islaman, dengan demikian akan jelas bedanya mana-

[33]Ada banyak liputan tentang ini di berbagai suratkabar Indonesia terbitan Maret 2010, misalnya *Republika* online, 15 Maret 2010; *TempoI,* 16 Maret 2010; *KmpsO,* 16 Maret 2010. Kementerian Agama juga mengkritik Muhammadiyah karena fatwa ini; *JktP* online, 17 Maret 2010. Kediri dan Kudus sering muncul dalam buku ini. Mengenai kerja sama saling menguntungkan antara para kiai dan perusahaan rokok yang menguasai perekonomian lokal di Mojosongo, lihat Suhadi, 'Kiai pondok dan cukong rokok di Modjosongo: Dilema institusi agama dalam ruang capital', *Antropologi Indonesia* no.1 (Januari-April 2010), hal. 1–13.

> mana yang itu merupakan atau wilayah pemerintahan kenegaraan, dan mana-mana yang pemerintah atau negara sepatutnya mendengarkan fatwa dari MUI dan para Ulama.[34]

Secara prinsip dan dalam hukum, tentu saja tidak ada hal-hal di mana 'pemerintah atau negara sepatutnya mendengarkan fatwa dari MUI dan para Ulama' karena semua itu tidak memiliki kedudukan legislatif. Kapolri juga berada di kongres MUI tatkala Yudhoyono menambahkan,

> Saya senang karena Saudara Kapolri ada bersama kita. Amanah dari para Ulama kepada pemerintah yang saya pimpin untuk bukan hanya memberantas kejahatan, tetapi memerangi segala bentuk kemunkaran, kemaksiatan, insya Allah, dengan doa restu dan dukungan dari para Ulama, berbagai bentuk kejahatan dan kemaksiatan itu, apakah kejahatan narkotika, perjudian, pornografi, pornoaksi, dan lain-lain yang berkaitan dengan itu, kiranya harus dengan tegas kita hadapi untuk menyelamatkan masa depan kita, menyelamatkan generasi kita.[35]

Sebagaimana akan kita lihat lebih jauh di bawah, pendekatan ini berarti bahwa fatwa-fatwa MUI dijunjung tinggi seakan-akan memiliki kekuatan hukum, bukan karena memang itu kenyataannya, melainkan karena pemerintah pusat dan juga pemerintah di bawahnya (di mana terdapat cabang-cabang daerah MUI) memutuskan untuk menganggap demikian. Kita bisa berspekulasi mengapa harus begitu—apakah itu karena kalkulasi politik (yaitu, sebagai sarana meraup dukungan di dalam masyarakat yang kian terislamkan atau Islami) atau karena kesalehan pribadi; tapi kita

---

[34]http://www.presidenri.go.id/index/php/pidato/2005/07/26/370.html, juga dikutip dalam International Crisis Group, *Indonesia: Implications of the Ahmadiyah decree* (Asia briefing no. 78. Jakarta/Brussels: International Crisis Group, 7 Juli 2008), hal. 8

[35]http://www.presidenri.go.id/index/php/pidato/2005/07/26/370.html,

bisa tahu pasti dampaknya sangat signifikan.[36] Sebab, fatwa MUI dianggap oleh pemerintah lokal, polisi, dan para aktivis radikal sebagai aturan yang menuntut dan mengesahkan penegakan fatwa-fatwa itu. Di kalangan khalayak umum ada keyakinan luas tapi keliru bahwa MUI secara legal merupakan perpanjangan tangan pemerintah.[37]

MUI ingin mempertimbangkan rentang luas opini-opini Islam di dalam pembahasannya, sehingga MUI membuka diri bagi pengaruh bukan hanya dari mufti Tradisionalis dan Modernis yang dihormati, tapi juga dari tokoh-tokoh yang disebut dalam bahasa setempat sebagai 'garis-keras.' Dalam buku ini, istilah tersebut berarti versi lebih ekstrem dari Revivalis, Dakwahis dan Islamis. Beberapa dari mereka adalah anggota MUI dan yang lainnya menghadiri rapat-rapat MUI dan memengaruhi pembahasan majelis. Beberapa anggota MUI dianggap sebagai pendukung HTI, dengan agenda mewujudkan kekhalifahan global dan penegakan hukum syariah. MMI-nya Abu Bakar Ba'asyir mampu memengaruhi pembahasan, sebagaimana juga DDII dan sekutunya yang disponsori Saudi Rabithat al-'Alam al-Islami (Liga Dunia Islami).[38]

Keputusan Mahkamah Konstitusi pada April 2010 menguatkan konstitusionalitas pengintegrasian antara negara dan religiusitas. Bab 5 sebelumnya merujuk Piagam Jakarta, kata-kata yang secara

[36]Isu umum hubungan antara otoritas pemerintah dan agama dibahas lebih jauh dalam M.C. Ricklefs, "Religious elites and the state in Indonesia and elsewhere: Why take-overs are so difficult and usually don't work," dalam Hui Yew-Foong (editor), *Encountering Islam: the politics of religious identities in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2012), hlm. 17–46. Kita akan kembali secara singkat membahas isu ini di bab 14.

[37]Arif Maftuhin mencatat ini dalam satu laporan tentang Yogyakarta dari Januari hingga Maret 2009. Saya yakin salah pengertian ini bisa ditemukan nyaris di mana-mana di Jawa pada tingkat khalayak umum.

[38]Noorhaidi Hasan, "*Reformasi,* religious diversity and Islamic radicalism". hal. 44; diskusi dengan Prof. Azyumardi Azra, Jakarta, 4 Februari 2008; sama halnya dengan Kiai Haji Imam Ghazali Said, pesantren An-Nur, Wonocolo, Surabaya, 23 Oktober 2008.

historis diasosiasikan dengan perumusan Konstitusi 1945 yang tampak (menurut anggapan sekalangan orang) mewajibkan negara untuk memaksakan hukum Islam kepada semua orang yang mengaku sebagai Muslim. Konstitusi 1945 berlanjut di era pasca-Soeharto dalam bentuk amandemen, tapi kaum Islamis gagal dalam upaya mereka memasukkan kembali Piagam Jakarta atau yang serupa ke dalam teks Konstitusi itu sendiri. Mahkamah Konstitusi (MK), meskipun tidak menyatakan peran negara dalam menerapkan hukum syariah, dalam kadar tertentu berbuat melebihi Piagam Jakarta terkait keputusannya. UU Indonesia terkait penodaanagama digunakan untuk memidanakan sekte-sekter Islam yang berbeda dan memvalidasi tindakan-tindakan premanisme atas nama Islam, sebagaimana akan kita lihat di bawah. Kelompok hak asasi manusia dan pro-pluralisme mengajukan permohonan ke MK pada Oktober 2009 dan berargumen bahwa UU ini tidak selaras dengan jaminan atas kebebasan beragama yang ada dalam konstitusi. MUI bersaksi di depan persidangan untuk mendukung UU yang ada, yang juga didukung oleh kelompok-kelompok seperti HTI dan, jelas dengan berapi-api, oleh para anggota FPI yang berusaha menenggelamkan suara-suara dari orang-orang yang kesaksiannya tidak mereka sukai. MK mempertahankan UU penodaanagama pada April 2010, dengan satu hakim mengajukan *dissenting opinion*.[39] Dasar rasional MK termasuk berikut ini:

> Negara sesuai amanat konstitusi juga turut bertanggung jawab meningkatkan ketakwaan dan akhlak mulia. Domain agama adalah konsekuensi penerimaan ideologi Pancasila. Dalam negara Pancasila, tidak boleh diadakan kegiatan yang menjauhkan nilai

[39]Oleh Prof. Maria Farida Indrati, satu-satunya hakim perempuan (dan beragama Kristen) di MK.

religiusitas dan keagamaan. Jadi negara tidak memberikan peluang untuk menodai agama lain.[40]

Keputusan MK jadinya tampak mematri integrasi negara—secara tersirat di semua tingkatan dan badan pemerintahan—dengan agama. Kini, pemerintah dikatakan memiliki tanggung jawab untuk 'meningkatkan ketakwaan' dan mencegah kegiatan 'yang menjauhkan nilai religiusitas dan keagamaan' secara umum, yaitu kepada semua pemeluk agama, sementara Piagam Jakarta hanya merujuk kepada Muslim. Tanggung jawab pemerintah yang demikian tidak dibatasi oleh prinsip kebebasan beragama. Selain itu, karena dalam konteks Islam hanya otoritas keagamaan—terutama di MUI—yang bisa memberitahu pemerintah apa itu Islam, keputusan MK tampaknya menegaskan bahwa negara harus bertindak sebagai pelayan otoritas keagamaan ketimbang sebaliknya. Hingga penulisan buku ini, dampak jangka panjang vonis ini belumlah jelas. Namun bisa dikatakan bahwa para pendukung pluralisme, kebebasan beragama dan hak asasi manusia secara umum tidak puas dengan vonis tersebut,[41] tapi keputusan MK tidak bisa diajukan banding. Akan tetapi, MK juga tidak punya kekuasaan sendiri untuk menegakkan UU itu.

Perempuan

Sebagaimana terjadi di dalam kebanyakan tradisi keagamaan tatkala mengalami intensifikasi, maka posisi, hak, tanggung jawab dan kebebasan perempuan menjadi isu utama.[42] Masyarakat Jawa

---

[40]Vonis MK dilaporkan di http://www.mahkamahkonstitusi.go.id/index.php?page=ebsite.BerintaInternal Lengkap&id=3941.

[41]Misalnya, lihat *JktP* online, 20 April 2010.

[42]Esai-esai penting tentang isu-isu perempuan Muslim kontemporer bisa ditemukan di Susan Blackburn, Bianca J. Smith dan Siti Syamsiyatun (editor), *Indonesian Islam in a new era: How women negotiate their Muslim identities* (Clayton, Vic: Monash University Press, 2008).

adalah salah satu dari masyarakat di mana isu ini secara khusus penting karena perempuan Jawa secara historis menikmati kebebasan lebih besar dibandingkan denganbanyak masyarakat Islam lainnya. Mereka mendapatkan hak waris sama dengan pria (bertentangan dengan hukum waris Islam) dan, jika mengenakan busana tradisional nonsantri atau modern menunjukkan bagian tubuh mereka lebih banyak (misalnya, rambut, leher, bahu, lengan, dan bentuk badanmereka secara umum) dibandingkan yang dianggap pantas oleh banyak kaum Dakwahis dan Islamis. Sebagaimana kita lihat dalam data sensus 1930, tingkat poligami (poligini) secara historis rendah di antara orang Jawa. Seiring kemajuan Islamisasi, pola-pola historis ini menjadi masalah yang digugat. Ide kesetaraan gender tidak bisa diterima oleh banyak kaum Dakwahis dan Islamis. Seorang pembicara di satu pertemuan perempuan HTI di bulan Ramadan di Yogyakarta mengecam kesetaraan gender sebagai rencana sekularis Barat untuk merusak Islam dan menghancurkan keluarga-keluarga Islam (termasuk poligini), bahkan merupakan bagian dari apa yang disebut 'protokol Yahudi'.[43] Seorang pengusaha restoran bernama Puspowardoyo adalah penganjur utama poligini dan ia pun memiliki empat istri (jumlah maksimal yang dibolehkan hukum Islam). Restorannya, bernama 'Wong Solo', memiliki hidangan yang secara berseloroh dinamai untuk mendorong nikmatnya pernikahan poligami (misalnya, 'jus poligami'). Menu-menu itu pun dihidangkan oleh para pelayan perempuan yang mengenakan jilbab.

Namun, para penentang kesetaraan gender dan pendukung poligini tidaklah memonopoli perbincangan publik. Pada 1998, satu fatwa MUI menyatakan bahwa perempuan tidak boleh dipilih sebagai presiden. NU mengeluarkan fatwa setahun sebelumnya yang mengatakan bahwa tidak ada halangan dalam hukum

[43]*KR*, 10 September 2009.

Islam bagi presiden perempuan, dan para aktivis serta perempuan NU dengan cepat membantah otoritas fatwa MUI.[44] Akan tetapi, NU (sebagaimana biasanya) tidaklah satu suara mengenai isu ini. Para kiai kembali membahas isu ini pada 1999, terbelah suara, dan berakhir dengan keputusan rumit mengenai kualitas-kualitas yang dituntut syariah dari seorang presiden tanpa menyinggung gender sama sekali. Karena semua calon presiden memiliki kelemahan, ujar para kiai, kandidat dengan kelemahan paling sedikitlah yang harus dipilih dan kemudian anggap sebagai seorang pemimpin 'dalam situasi darurat dengan kekuasaan *de facto*'.[45]

Prof. Siti Chamamah Suratno, ketua yang dinamis dari 'Aisyiyah, organisasi perempuan yang berafiliasi dengan Muhammadiyah, menolak poligini dan penafsiran patriarkal terhadap Alquran secara umum.[46] Hukum syariah membolehkan poligini hingga empat istri dengan syarat-syarat tertentu, termasuk memperlakukan semua istri itu secara adil. Namun 'Aisyiyah secara umum menolak poligini dengan mengandalkan Alquran 4:129: 'Dan kamu sekali-sekali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istrimu walaupun kamu sangat ingin bernuat demikian.' Berdasarkan ayat ini dan ayat sebelumnya di surah yang sama (4:3) yang mengatakan 'Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil [terhadap istri-istrimu], maka kawinilah seorang saja,' Menteri Agama Indonesia Maftuh Basyuni menyatakan bahwa pemerintah menganggap Islam sejatinya monogami. Pemerintah pun melarang pegawai negeri sipil (setidaknya secara teori) untuk melakukan poligini.[47]

---

[44]Bush, *Nahdlatul Ulama and the struggle for power,* hal. 128.

[45]Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme kiai: Konstruksi sosial berbasis agama* (Yogyakarta: IAIN Sunan Ampel Pres dan LkiS, 2007), hal. 154–157

[46]Diskusi dengan Prof. Siti Chamamah Suratno, Yogyakarta, 21 Maret 2008. Lihat juga Feillard, 'Indonesia's emergin feminism.'

[47]*JktP* online, 28 Juni 2007. Pernyataan-pernyataan ini dibuat dalam satu dengar pendapat di MK. Muhamad Maftuh Basyuni adalah Menteri Agama 2004–

Dari sisi Tradisionalis, hak perempuan didukung oleh organisasi yang bermarkas di Cirebon, Rahima: Pusat Pendidikan dan Informasi Islam dan Hak-Hak Perempuan pimpinan K.H. Husein Muhammad. Dia adalah seorang kiai Tradisionalis yang menguasai karya-karya klasik Islam, yang ia kutip untuk mendukung hak-hak perempuan. Terkait dengan pemakaian jilbab, misalnya, ia menunjukkan bahwa ini awalnya merupakan sarana untuk membedakan perempuan merdeka dari budak. Karena tidak ada lagi budak, maka tidak ada lagi kewajiban untuk perempuan merdeka mengenakan jilbab meskipun tentu saja tetap dibolehkan mengenakan busana itu. Rahima bertujuan memberdayakan perempuan, termasuk peran mereka di ranah publik.[48] Karena itu, tidaklah mengejutkan Rahima menghadapi permusuhan dan bahkan ancaman kekerasan dari kubu ekstremis. Banyak organisasi lain juga aktif. Universitas Islam Indonesia di Yogyakarta, misalnya, mengadakan sesi-sesi pelatihan pada 2008 untuk para pemuka agama (dari semua keyakinan) guna 'membentuk *agents of change* [agen-agen perubahan] ... untuk membumikan nilai-nilai yang berkeadilan jenderdalam keluarga'.[49]

Feminisme memiliki dukungan signifikan di antara perempuan Jawa dan tampaknya cukup kuat di antara perempuan muda dan parobaya berlatar belakang Tradisionalis.[50] Wawancara terhadap beberapa perempuan muda di Kediri pada 2008 menunjukkan bahwa kebanyakan mendukung ide kesetaraan gender dan menentang poligini. Beberapa mengatakan bahwa mereka akan meminta cerai apabila suami mereka ingin memiliki istri

2009. Dia lahir di Rembang pada 1939 dan merupakan lulusan Gontor dan Universitas Islam Madinah.

[48]Lihat situs *web* Rahima di http://www.rahima.or.id.

[49]*KR*, 18 April 2008.

[50]Smith-Hefner, 'Javanese women and the veil', hal. 403, mengemukakan pengamatan serupa.

kedua.[51] Bahkan, tingkat perceraian meningkat 10 kali lipat di seluruh Indonesia dari 1998 hingga 2009, yang menurut seorang pejabat senior Kementerian Agama terjadi karena perempuan sudah lebih paham mengenai hak-haknya. Faktor lain, imbuhnya, adalah pernikahan antaragama kerap berakhir dengan perceraian. Akan tetapi, alasan yang paling sering disinggung bagi perceraian di pengadilan-pengadilan agama Islam adalah poligini.[52] Ini tentu saja mencerminkan peningkatan poligini dan/atau peningkatan penolakan perempuan terhadap poligini. Topik ini terus diperdebatkan secara sengit.

Kebudayaan populer mendorong Islamisasi dan, bagi mereka yang menentang poligini, satu masalah khusus terjadi karena novel laris berjudul *Ayat-ayat cinta* terbitan 2004. Ini adalah buku karangan Habiburrahman El Shirazy, yang lahir di Semarang pada 1976 dan yang, sepanjang pengetahuan saya, hanya memiliki satu istri. Dia belajar di sebuah pesantren di Demak, madrasah di Surakarta dan kemudian sejumlah lembaga Islam di

---

[51]Wawancara oleh Suhadi Cholil dan Imam Subawi dengan Ratna M. (ketua senat mahasiswa STAIN Kediri yang lajang dan berusia 21 tahun), 15 Juni 2008; Wahyu Eka Nugraha (guru desa lajang berusia 23 tahun), 18 Juni 2008; Irma Lusiana Apriliani (wakil ketua organisasi siswa NU lajang berusia 21 tahun), 30 Juni 2008; Insiyah (ibu menikah berusia 46 tahun dan wakil ketua cabang NU tingkat desa), 2 Juli 2008.

[52]*JktP* online, 2 Maret 2009. Mungkin relevan pula bahwa usia pernikahan pertama meningkat baik bagi perempuan maupun laki-laki; Smith-Hefner, 'Javanese women and the veil', halaman 411-2. Perceraian merupakan perkara utama di pengadilan agama Islam di Indonesia. Lingkup wewenang pengadilan ini mencakup masalah keluarga dan wakaf. Untuk informasi lebih jauh tentang pengadilan-pengadilan ini, lihat R. Michael Feener dan Mark E. Cammack (editor), *Islamic law in contemporary Indonesia: Ideas and institutions* (Cambridge, MA: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2007), terutama Mark E. Cammack, 'The Indonesian Islamic judiciary' di halaman 146–49; Tim Lindsey (ed.), *Islamic law and society* (edisi ke-2, Annandale, NSW: Federation Press [2008]), terutama bagian IV tentang 'Islam and the law'; dan M.B. Hooker, *Indonesian syariah: Defining a national school of Islamic law* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2008), terutama halaman 9-17.

Kairo.[53] Novel ini menceritakan kisah seorang Jawa saleh, Fahry, yang diajari untuk takut terhadap perempuan. Dia pergi ke Kairo untuk belajar, di mana ketakwaannyayang luar biasa dan kebaikan-kebaikan lainnya menjadikan dia menarik bagi beberapa perempuan emosional yang sangat cantik. Ini semacam novel romantis ala Mills-and-Boon, dengan seorang protagonis pria yang penuh air mata dan protagonis perempuan lemah hati bertaburkan kesalehan yang manis. Fahry menjalin pernikahan poligini dengan perempuan-perempuan yang tak mampu menahan pesona sang pemuda. Poligini dijustifikasi karena hasrat seksual tak terkendali laki-laki dan kelonggaran sikap perempuan seraya dikontraskan dengan praktik-praktik Barat yang kurang bisa diterima:

> Di Barat masalah poligami dalam Islam dipertanyakan. Mereka menganggap poligami merendahkan wanita. Mereka lebih memilih anak putrinya berhubungan di luar nikah dan kumpul kebo dengan ratusan lelaki bahkan yang telah beristri sekalipun daripada hikup berkeluarga secara resmi secara poligami. Menurut mereka pelacur yang memuaskan nafsu biologisnya secara bebas dengan siapa saja yang ia suka lebih baik dan lebih terhormat daripada perempuan yang hidup berkeluarga baik-baik dengan cara poligami.[54]

Ayat-ayat cinta demikian populer sampai-sampai mengalahkan buku-buku Harry Potter (dengan sasaran pembaca yang kira-kira sama) untuk dijuluki novel paling favorit dalam satu majalah perempuan Muslim.[55] Habiburrahman terkenal ke seluruh negeri dan bukunya menjadi film yang sangat populer. Dia menyusulnya dengan novel-novel berikut bertema serupa yang

---

[53]Informasi diambil dari edisi daring (*online*) *Tokoh Indonesia*: http://www.tokohindonesia.com/daftar-tokoh/article/157-daftar-tokoh/2463-habiburrahman-el-shirazy.

[54]Habiburrahman El Shirazy, *Ayat ayat cinta* (Jakarta: Penerbit Republika: Semarang: Pesantren Basmala Indonesia, 2004), hal. 151.

[55]*Majalah Muslimah* Januari 2006, menurut *dust jacket* buku *Ayat-ayat Cinta.*

memadukan kesalehan Islam dan cinta, yang juga terbukti menjadi bahan bagi sinetron.

Namun, dunia sastra Islam bukan berarti tanpa tantangan terhadap orang-orang yang mendukung poligini. Bahkan, tantangan itu datang dari dalam lingkaran Dakwahis sendiri. Ustaz Cahyadi Takariawan dari Surakarta adalah seorang penulis prolifik dan anggota Majelis Syura dari partai quasi-Islamis dan Dakwahis PKS, yang beberapa pemimpinnya mempraktikkan poligini. Di antara buku-buku Cahyadi adalah *Bahagiakan diri dengan satu istri* (2007), yang mempromosikan monogami. Ini memantik kontroversi sengit, terutama di dalam lingkaran PKS sendiri baik di Indonesia maupun di antara cabang-cabang luar negeri PKS, yang kuat di antara mahasiswa Indonesia.[56] Novel-novel karangan penulis perempuan terkemuka Abidah El Khalieqy (lahir di Jombang, 1965, sekarang tinggal di Yogyakarta) mempromosikan pandangan anti-patriarkal tentang peran perempuan dalam kerangka rujukan Islam, bahkan menggambarkan hubungan seksual secara terbuka, termasuk homoseksualitas, seks sebelum nikah, dan kenikmatan perempuan dalam hubungan seks. Salah satu novelnya diangkat menjadi film kontroversial, tapi karyanya tidak bisa menandingi popularitas *Ayat-ayat cinta.*[57]

Ada satu poin penting terkait debat mengenai hak-hak perempuan ini, dan terutama mengenai poligini: ini adalah perdebatan Islam. Para pendukung poligini mendasarkan pandangan mereka pada tafsiran tentang Islam. Para penentang poligini adalah organisasi perempuan Islam dan para Muslim terkemuka yang mendasarkan pandangan mereka pada tafsiran berseberangan tentang Islam. Tidak ada suara sekularis dalam debat ini—se-

---

[56]Wawancara Arif Maftuhin dengan Ustaz Cahyadi Takariawan, Yogyakarta, 15 September 2007. Para pemimpin PKS Anis Matta, Tifatul Sembiring, dan Zulkieflimansyah mempraktikkan poligini, tapi praktik itu tidak meluas di lingkaran PKS.

[57]Tineke Hellwig, 'Abidah El Khalieqy's Novels: Challenging patriarchal Islam', *BKI* vol. 167 (2011). No. 1, hal. 16–30.

kurangnya tidak ada yang signifikan menurut saya. Tidak ada suara tegas yang mengatakan Islam itu keliru, atau tidak relevan, atau seharusnys diabaikan apabila terkait dengan kesetaraan gender. Istilah-istilah dalam debat itu sendiri konsisten dengan penggambaran dalam buku ini mengenai masyarakat Jawa sebagai masyarakat yang kini diliputi oleh diskursus Islam.

Busana perempuan tentu saja menjadi isu dalam konteks semacam itu. Orang-orang yang menuntut perempuan mengenakan jilbab dan bentuk-bentuk busana Islami lainnya mendasarkan pandangan mereka pada Alquran, terutama 24:31 dan 33:59. Surat 24 ayat 31 berbunyi:

> Katakanlah kepada wanita yang beriman hendaklah mereka menahan pandangannya dan memelihara kemaluannya dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya kecuali yang (biasa) tampak darinya; mereka hendaknya menutupkan kain kudung ke dada mereka. ... Janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan.[58]

Ayat kedua berbunyi, "Hai Nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu, dan istri-istri orang mukmin hendaklah mereka mengulurkan jilbab atau baju kurungnya ke seluruh tubuh mereka, supaya mereka lebih mudah untuk dikenal dan karena itu tidak diganggu."

Bab 6 melaporkan, berdasarkan karya Nancy Smith-Hefner, bahwa pada 1990-an jilbab menjadi simbol identitas dan kesalehan Islam sekaligus simbol protes terhadap Orde Baru Soeharto. Apabila pada 1970-an, kurang dari 3 persen mahasiswi UGM mengenakan jilbab, maka pada akhir 1990-an, angka itu

---

[58]Lihat juga komentar oleh Abdel Haleem dalam *Qur'an: A new translation* halaman 222 tentang ambiguitas dalam ayat ini dan hadits-hadits yang dipahami sebagai bermakna bahwa perempuan hanya boleh menunjukkan wajah dan tangannya di hadapan orang asing.

naik menjadi 60 persen.[59] Universitas-universitas Muhammadiyah, UIN, dan IAIN mewajibkan staf perempuan mengenakan jilbab dan mendorong mahasiswa mereka berbuat demikian.[60]

Namun dalam masa pasca-Soeharto, di tengah-tengah gelombang umum Islamisasi, jilbab dan bentuk-bentuk busana 'Islami' lainnya juga menjadi komoditas fesyen, terutama di lingkungan kelas atas Jakarta dan Yogyakarta, tapi tidak hanya di sana. Para desainer berlomba-lomba membuat busana yang Islami tapi masih trendi, gaya, dan memikat.[61] Model, bintang media, dan musisi mengadopsi gaya yang lebih "Islami".[62] Ada lomba "kreasi jilbab" selama Ramadan.[63] Di acara-acara peragaan busana Islam, model-model menarik menunjukkan bahwa seseorang bisa mengenakan busana gaya Islam, termasuk jilbab, tapi tetap tampil cantik. Berbagai gaya berbeda mengenakan jilbab diperagakan dan dibahas, termasuk sesuatu yang secara agak mengejutkandisebut jilbab "seksi".[64] Ada kompetisi "Miss Jilbab Jawa Timur" pada 2007 dan lomba "Muslimah Top Model" di Yogyakarta pada 2007.[65]

Semua ini, tentu saja, agak kontradiktif dengan tujuan berbusana secara tidak berlebihan supaya perempuan tidak "iketahui perhiasan yang mereka sembunyikan" sebagaimana dikatakan Alquran. MMI-nya Abu Bakar Baasyir mengecam diabaikannya sikap kkesopanan dari Islam.[66] Universitas Muhammadiyah Yogyakarta mengambil langkah sejak 2006 untuk menstandarkan

---

[59]Smith-Hefner, 'Javanese women and the veil', halaman 390, 397. Makalah ini adalah studi paling otoritatif yang tersedia tentang isu jilbab.

[60]Misalnya, Universitas Muhammadiyah Surakarta; *Solopos,* 27 Agustus 2003.

[61]Misalnya, *KR,* 16 Juli 2007; *Bernas,* 29 Juli 2007, 7 Oktober 2007; *Surya,* 3 Juli 2009; *KR,* 26 Juli 2009.

[62]Misalnya, model busana Okky Asoka (*KR,* 18 September 2007) dan Arzetti Bilbina (*JktP* online, 9 Agustus 2008).

[63]Misalnya, *KR,* 6 Juli 2007, 5 Agustus 2007.

[64]*KR,* 18 September 2007, 9 September 2008.

[65]*Jawa Pos,* 21 September 2007; *KR,* 3 September 2007.

[66]Smith-Hefner, 'Javanese women and the veil', hal. 414.

busana perempuan, termasuk jilbab, yang boleh dikenakan di kampus.[67] Namun fesyen bisa punya logikanya sendiri. Lumrah untuk melihat perempuan muda pemakai jilbab dengan kaus dan jins ketat, bahkan terkadang bagian leher terbuka, dan justru di universitas-universitas Islam. Satu kelompok dakwah kampus di Yogyakarta pergi ke luar pada bulan Ramadan untuk membagikan jilbab gratis supaya perempuan memiliki jilbab yang tepat untuk dikenakan. Namun, karena mereka mendapati hanya sedikit yang mau mengambil jilbab gratis itu, mereka juga memberikan jilbab itu kepada tukang becak dan juru parkir laki-laki (dengan harapan mereka akan membawa pulang jilbab itu untuk istri-istri mereka).[68] Meskipun demikian, tidak diragukan lagi bahwa jilbab dominan sebagai bentuk busana perempuan yang lebih Islami. Kerudung yang longgar dan tipis, yang bisa secara memikat jatuh dari rambut dan dibetulkan dengan kepercayaan diri elegan, kini jarang ditemukan dan utamanya hanya digunakan oleh generasi lebih tua.[69]

Namun, kita bisa mencatat bahwa tradisi historis dan spiritual Jawa masih bisa mengintervensi aspek khusus formalisme Islam ini. Seorang aktivis Islam dan pendiri sebuah pesantren di Yogyakarta, K.H. Zulfi Fuad Tamyis, mengikuti ziarah ke makam raja terbesar Jawa, Sultan Agung dari abad ke-17. Mereka dipandu oleh Kiai Amir, yang mengaku punya kemampuan untuk berkomunikasi dengan ruh Agung. Di antara kelompok itu ada seorang perempuan mengenakan jilbab, yang ruh Agung mengecam busananya. Dengan marah, Agung membentak, 'Lebih dulu mana kamu masuk Islam? Kalau di sini aturannya pakai kemben ya harus pakai kemben.'—kain setinggi dada yang di-

[67]*Bernas,* 23 Februari 2008, 9 Juni 2008; *KR,* 24 Juni 2008.

[68]*Bernas,* 5 September 2008.

[69]Prof. Siti Chamamah Suratno, ketua 'Aisyiyah, bahkan mendapati dirinya dikritik oleh perempuan lebih muda karena masih lebih suka memakai kerudung, yang dia kenakan secara rapat hingga di bawah dagu, tapi tidak cocok disebut jilbab; diskusi dengan beliau, Yogyakarta, 21 Maret 2008.

kenakan oleh perempuan di keraton Jawa, yang membuat bahu serta lengan telanjang dan rambut terlihat, hal mana berlawanan dengan tuntutan Alquran. Zulfi Fuad menerima ini dengan alasan ada berbagai tingkatan kemajuan spiritual berbeda (disebut Sufisme sebagai *maqam* berbeda). "Jadi, menurut saya," dia berkata, "bagi orang-orang selevel Sultan Agung, kultur dan tradisi itu hanya penampilan luar. Yang lebih penting untuk mengukur keislamanya yang ada di dalam hati."[70]

Pertentangan yang lebih luas antara tradisi Jawa kuno dan Islamisasi muncul terkait rancangan undang-undang baru untuk melarang pornografi dan "pornoaksi," yang terakhir ini mencakup penonjolan tak pantas secara publik bagian tubuh dan kegiatan-kegiatan seperti berciuman di depan publik. Pertentangan dengan tradisi Jawa tak terhindarkan karena bentuk lama busana perempuan kerap membuka bagian leher, lengan, bahu, dan rambut. Juga, kain dan kebaya Jawa juga bisa menonjolkan bentuk tubuh perempuan. Ini terutama merupakan masalah yang terkait dengan busana yang dikenakan dalam bentuk-bentuk kuno tarian dan drama di Jawa (sebagaimana juga di Bali), termasuk yang sakral, seperti *bedhaya,* dan seni-seni tidak begitu tinggi seperti *tayuban* dan *ketoprak* yang jenaka. Saat UU nasional ini diajukan pada 2006, banyak penggiat atau pelaku seni Jawa dan mereka yang terlibat dalam teater modern mengajukan protes keras. Demikian juga berbagai aktivis LSM dan mereka yang memiliki pandangan liberal.[71] RUU ini secara militan juga didukung oleh demonstran—banyak di antaranya perempuan—dari organisasi Islamis dan Dakwahis. MUI dan organisasi-organisasi Islam lain mendukungnya. Prof. Chamamah Suratno dari Aisyiyah-

---

[70]Wawancara Arif Maftuhin dengan K.H. Zulfi Fuad Tamyis, Yogyakarta, 12 Januari 2008.

[71]*MmK,* 6 Maret 2006, 26 Maret 2006; *JktP online,*16 Maret 2006, 17 Maret 2006; Hatley, *Javanese performances,* hal. 281.

nya Muhammadiyah adalah salah satu dari tokoh terkemuka yang mendukung RUU ini.[72]

RUU antipornografi jadinya menjadi *cause célèbre* dan tersangkut selama beberapa waktu di panitia pembahasan DPR, sementara para penentang berusaha menggagalkan RUU ini. Pada akhirnya, RUU ini muncul dalam bentuk yang sudah dipangkas dan disahkan menjadi UU pada 2008. UU ini masih dianggap luas sebagai serangan legislatif terhadap kebebasan seni, hak perempuan dan seni tradisional. UU ini mendefinisikan pornografi secara luas sekali sebagai "gambar, sketsa, ilustrasi, foto, tulisan, suara, bunyi, gambar bergerak, animasi, kartun, percakapan, gerak tubuh, atau bentuk pesan lainnya melalui berbagai bentuk media komunikasi dan/atau pertunjukan di muka umum, yang memuat kecabulan atau eksploitasi seksual yang melanggar norma kesusilaan dalam masyarakat". Di antara tujuan resmi UU itu adalah "menghormati, melindungi, dan melestarikan nilai seni dan budaya, adat istiadat, dan ritual keagamaan masyarakat Indonesia yang majemuk" yang dipahami sebagai pengecualian bagi tradisi-tradisi kultural seperti yang ada di Jawa. Akan tetapi, pasal 20 UU itu menyatakan bahwa "masyarakat dapat berperan serta dalam melakukan pencegahan terhadap pembuatan, penyebarluasan, dan penggunaan pornografi" dan ini tampak menjadi izin bagi premanisme oleh para kaum ekstremis, jenis kaum yang akan kita bahas di Bab 12.[73] Pada 2010, MK menolak gugatan terhadap konstitusionalitas UU ini, tapi membenarkan pengecualian bagi tradisi kultural asli, sastra, olahraga atau pengetahuan ilmiah.[74]

---

[72]*Suara Muhammadiyah online,*17 Mei 2006. Para penentang RUU ini, ujar profesor Chamamah, bertindak atas nama 'kepentingan kapitalis yang menguasai industri entertainmen di RI.'

[73]Teks UU ini tersedia di http://www.bpkp.go.id/unit/hukum/uu/2008/44-08.

[74]*detikNews online,* 25 Maret 2010.

Kebudayaan Populer

Para aktivis Islamisasi meraih sukses besar dalam menjadikan religiusitas sebagai tren di kalangan muda. Kita telah melihat di atas bagaimana, di masa Soeharto, Islamisasi diasosiasikan dengan kemajuan dan modernitas. Pada masa pasca-Soeharto, Islamisasi kadang diasosiasikan dengan fesyen trendi dan kebudayaan anak muda. Jilbab yang gaya sebagaimana dibahas sebelumnya adalah gejala-gejala dari hal ini. Dalam satu diskusi tentang politik di masjid Jogokariyan di Yogyakarta pada 2009, kaus seorang anak muda mengandung tulisan, "Ingin lebih trendi?—Ayo, ikutilah ngaji!"

Banyak dari Islam trendi ini diasosiasikan dengan Sufisme, yang mengalami kebangkitan signifikan di Jawa dan seluruh belahan lain Indonesia, termasuk di daerah-daerah perkotaan.[75] Pada 2008, "Mahajava Production" menyelenggarakan "Ashabul Cafe"[76] bulanan di Yogyakarta, yang memberikan "Momentum Romantic Spiritual Talktainment" (*sic* dalam bahasa Inggris) bersama Prof. Amin Azis, pengarang buku *The power of Al Fatihah* yang berusia 72 tahun.[77] Orang-orang akan berkumpul bersama beliau mendiskusikan Sufisme, ditemani dengan puisi dan lagu-lagu cinta.[78] Musik pop Sufi juga menjadi spesialisasi kelompok musik asal Surabaya, Dewa, yang mengaku mendapatkan inspirasi dari guru Sufi abad pertengahan Al-Hallaj (wafat 922) dan

---

[75]Lihat Julia Day Howell, 'Modernity and Islamic spirituality in Indonesia's new sufi networks', dalam Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (editor), *Sufism and the 'modern' in Islam* (London and New York: I.B. Tauris, 2007), hal. 232–240; idem, 'Sufism and the Indonesian Islamic revival'.

[76]Nama ini datang dari Ashabul Kahfi sebagaimana terdapat dalam Alquran 18:9–25.

[77]Diterbitkan oleh Pinbuk Press, Jakarta, 2008. Al Fatihah adalah surah pendek pembuka Alquran dan bagian wajib dari salat yang memuji Tuhan seraya memohon rahmat dan tuntunan-Nya.

[78]*KR*, 26 April 2008. Amin Azis lahir di Aceh dan mendapatkan PhD di bidang ekonomi pertanian dari Iowa State University; KR, 4 Mei 2008.

Ilustrasi 20 Mengaji Alquran sebagai trendi: kaos oblong di Yogyakarta, 2009

Jalaluddin Rumi (wafat 1273).[79] Kelompok musik Ungu adalah satu lagi kelompok musik yang mempromosikan musik religius Islamis. Album barunya untuk Ramadan 2008 yang berjudul *Aku dan Tuhanku* lebih terpengaruh, demikian pengakuan pemain bass-nya, oleh gaya band rock Inggris Black Sabbath (jelas ada semacam ironi di sini).[80] Emha Ainun Najib, yang karya teater dan musiknya yang terinspirasi Islam dibahas di Bab 6, membangun satu gerakan ala Sufi bernama Maiyah. Gerakan ini mengadakan sesi-sesi pembelajaran religius populer di seantero Jawa dan di tempat-tempat lain di Indonesia, ditemani dengan kelompok musik Emha, Kiai Kanjeng yang mengkombinasikan gamelan Jawa, alat-alat musik rakyat lain, dan alat musik modern. Timothy Daniels menggambarkan Emha membuka acara Maiyah 'dengan doa, mengaji Alquran, dan pembicaraan singkat me-

[79] *Suara Muhammadiyah online,* 28 April 2005.

[80] *TempoI,* 23 Agustus 2008. Ironis karena 'Black Sabbath' atau 'Black Mass' dalam bahasa Inggris adalah istilah untuk ritual pokok para pemuja Iblis.

ngenai berbagai topik keagamaan, yang disampaikan dengan penuh kecerdasan dan humor yang kerap membuat para hadirin tertawa'. Emha kemudian memandu audiens melakukan salawat dan zikir.[81]

Dunia musik populer dangdut terbelah di masa pasca-Soeharto menjadi kubu saleh versus tidak saleh. Kami mengemukakan di Bab 6 bagaimana Rhoma Irama merintis pengembangan dangdut Islami. Pada 2003, muncullah seorang perempuan dari Pasuruan bernama Inul Daratista, yang goyangan seksinya, utamanya menampilkan gerakan "*ngebor*" pinggul yang tampak mustahil secara anatomis, sangat jauh dari kesederhanaan ala Islam. Emha membela Inul dengan komentar berkesan bahwa 'Pantat Inul adalah wajah kita semua'. Akan tetapi, Rhoma Irama terusik dan MUI Jawa Timur menyatakan aksi Inul sebagai pornografi. Peristiwa ini adalah salah satu yang mengilhami para aktivis Islam untuk mendesakkan RUU antipornografi sebagaimana digambarkan di atas.[82] Penyanyi dangdut dan artis film muda lain, Dewi Persik—juga dari Jawa Timur, yaitu Jember—dituduh pornografi karena menonjolkan bagian tubuh. Konon, dua walikota Jawa Barat dan kabupaten Probolinggo melarang Dewi untuk tampil—penindasan kebebasan artistik yang membuahkan tajuk kritis di *Jakarta Post.* Pada 2008, Dewi Persik menyerah, meminta maaf ke seluruh negeri dan berjanji untuk memperbaiki diri.[83]

---

[81]Timothy Daniels, *Islamic spectrum in Java* (Farnham, Surrey, dan Burlington VT: Ashgate, 2009), hal. 138. Pemaparan kaya Daniels tentang Maiyah terdapat di halaman 134–55. Pada halaman 147, Daniels—yang menulis secara simpatik tentang gerakan ini—membandingkannya dengan gerakan 'teologi pembebasan' di Amerika Latin dan Filipina.

[82]Jennifer Lindsay, 'Pomp, piety and performance: *Pilkada in Yogyakarta 2005*' dalam Maribeth Erb dan Priyambudi Sulistiyanto (editor), *Deepening Democracy in Indonesia? Direct elections for local leaders (Pilkada)* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009), halaman 219-220; Daniels, *Islamic Spectrum,* hal. 88-92; Hatley, *Javanese performances,* halaman 250.

[83]*JktP,* 16 April 2008.

Dorongan akan Islamisasi lebih dalam ditujukan bukan hanya pada orang-orang muda yang mungkin terlalu terpengaruh oleh gaya modern—khususnya penduduk daerah kota—tapi tentu saja juga penduduk desa yang masih berkomitmen pada cara-cara abangan. Di Gunung Kidul, Ann Dunham mempelajari desa Kajar pada 1977–1991, yang dia dapati sebagai daerah yang "sangat kental budaya abangannya" dan di mana "tidak ada masjid desa".[84] Namun, saat Robert Hefner pergi ke satu desa setempat di Gunung Kidul pada 2003, dia melihat "kebangkitan Islam besar-besaran" yang sebagian merupakan dampak dari kegiatan pemerintah, terutama pemberian pendidikan agama di sekolah. Namun, itu terutama merupakan hasil dari upaya Islamisasi yang dilakukan NU dan Muhammadiyah.[85] Suratkabar-suratkabar dari Jawa penuh dengan liputan mengenai aktivitas agama di tingkat lokal, terutama selama Ramadan—pengajian, *mujahadah*, zikir, ziarah ke makam-makam suci, kompetisi membaca Alquran, buka puasa bersama, dan banyak lagi, yang dipimpin oleh kiai atau tokoh-tokoh terpelajar religius lain. Di desa-desa, semua ini sangat bernuansa dan bermuatan Tradisionalis dan kerap Sufi. Keterlibatan komunitas setempat menjadikan kegiatan-kegiatan ini sebagai penanda dan perekat kerukunan desa, sehingga menjadi agen ampuh untuk mendukung keseragaman keyakinan dan praktik. Sebagaimana akan kita lihat ketika membahas kegiatan kebatinan dan bernuansa abangan yang tersisa di Bab 11, kegiatan-kegiatan Islami semacam itu tidak menancapkan monopoli di tingkat pedesaan. Akan tetapi, kegiatan-kegiatan itu kuat, di mana-mana dan (menurut saya) terus menancapkan dominasinya.

---

[84]Dunham, *Surviving against the odds,* halaman 116–7.

[85]Robert Hefner, 'Afterword: Ann Dunham, Indonesia and anthropology—a generation on' dalam ibid., hal. 3401.

Bisnis

Perbankan dan bentuk-bentuk perdagangan lain juga tampak jelas kian bergaya Islami. Kita sudah membahas industri fesyen sebelumnya. Perbankan menurut aturan Islam—yang intinya mengharamkan bunga—mulai tumbuh pada tahun-tahun awal abad ke-21.[86] Bank Muamalat Indonesia adalah perintisnya yang didirikan pada 1991. Menyusul, pada abad baru, cabang-cabang syariah dari bank-bank konvensional mapan. Pengumpulan zakat juga meningkat. Beberapa kantor pemerintahan dan organisasi swasta aktif menerima donasi, salah satunya Pos Keadilan Peduli Umat (PKPU) yang terkait dengan PKS. Pada 2001, pemerintah menjadikan pembayaran zakat sebagai faktor pengurang pajak (namun, di satu negeri di mana pengumpulan pajak pribadi terkenal rendah, tidak efisien, dan korup).[87]

Dunia usaha berusaha menggunakan Islam sebagai alat promosi. Beberapa contoh cocok untuk disebut di sini.[88] Selama '*roadshow*' Ramadan nasional pada 2007, Astra Motors datang ke Semarang dan Yogyakarta dan menawarkan model mobil Honda baru dengan harga khusus. "Roadshow" ini juga meliputi nasihat keagamaan dari ustaz muda populer H. Jefri Al-Bukhori (lahir 1973), akrab dipanggil UJE, dan juga menampilkan bintang-bintang sinetron, pelantunan lagu nasyid dan band-band lokal.[89] Sama halnya, perusahaan telepon seluler Telkomsel mempromosikan kartu teleponnya selama musim haji 2007–2008. Siapa pun yang menggunakan kartu Telkomsel selama haji di Saudi akan mengikuti undian untuk menutupi biaya haji mereka. Dua belas

---

[86]Misalnya, KR, 2 Agustus 2008, mewartakan bahwa perbankan syariah di Yogyakarta tumbuh lebih dari 40 persen dalam kurun waktu 2001–7. Akibatnya, cabang-cabang bank syariah mengalami kekurangan karyawan.

[87]Tentang zakat, lihat khususnya Amelia Fauzia, *Faith and the state: A history of Islamic philanthropy in Indonesia*(Leiden and Boston: Brill, 2013).

[88]Beberapa makalah dalam Fealy dan White, *Expressing Islam,* menganalisa komersialisasi Islam di era pasca-Soeharto.

[89]*KR,* 7 Oktober 2007.

pemenang mendapatkan US$ 5.000 masing-masing.[90] Perusahaan-perusahaan juga kerap menghormati kewajiban-kewajiban Islam. Perusahaan rokok raksasa di Kediri, Gudang Garam—pilar finansial kiai-kiai setempat—mengadakan pengajian selama Ramadan bagi para karyawannya yang, akan tetapi, harus terus bekerja sembari menyimak pelajaran yang disampaikan. Perusahaan ini juga membagikan zakat simbolis di akhir Ramadan kepada beberapa ribu penduduk miskin setempat, yang masing-masing mendapatkan Rp 10.000 (yang jelas tidak memadai untuk mengubah kondisi mereka secara signifikan).[91]

Penerbitan tumbuh mekar di suasana baru kebebasan dan publikasi keagamaan—baik mengenai semua agama dunia maupun spiritualitas "*new age*" dan berbagai panduan "rahasia sukses"—memenuhi bagian-bagian utama toko buku. Akan tetapi, penerbit dan penjual buku juga mendapati diri mereka sebagai sasaran premanisme berjubah Islam. Polisi jarang siaga untuk menghadapi aksi-aksi semacam itu. Satu contoh dari premanisme atau vigilantisme semacam itu adalah kampanye oleh organisasi-organisasi seperti MMI menentang versi baru berbahasa Indonesia dari majalah *Playboy.* Kampanye ini dilakukan lewat "*sweeping*", yaitu menyerbu toko-toko buku untuk mengambil dan menghancurkan eksemplar majalah, tapi kerap mendapati tidak ada toko buku yang berani memajang majalah tersebut.[92] Pada 2008, terbit buku karangan Soemarsono berjudul *Revolusi Agustus,* yang menceritakan pemberontakan Madiun 1948. Buku ini ditulis dengan tujuan membela penafsiran PKI tentang

[90]*KR,* bagian 'Semarang Plus', 22 Maret 2008.

[91]*RK,* 13 November 2003, 23 November 2003.

[92]Foto-foto dalam versi Indonesia majalah *Playboy* lebih sopan ketimbang di edisi Amerika, tapi itu tidak mengalangi premanisme. Sang pemimpin redaksi akhirnya ditangkap pada 2010 dan dihukum penjara dua tahun karena menerbitkan pornografi. Dia divonis tidak bersalah atas segala dakwaan oleh Mahkamah Agung dan dibebaskan pada 2011. Untuk beberapa contoh liputan, lihat *RK,* 31 Januari 2006; *TempoI,* 8 April 2006l *KmpsO,* 9 Oktober 2010; *JktP online,* 24 Juni 2011.

peristiwa penting itu, sebagaimana dikemukakan di bab 3. Cerita Soemarsono dituturkan secara bersambung di suratkabar *Jawa Pos* pada Agustus 1999. Kantor pusat harian itu menjadi sasaran satu demonstrasi yang melibatkan 200 orang yang menyebut diri Front Anti-Komunis. Front ini terdiri dari FPI Jawa Timur, MUI Jawa Timur, dan kelompok-kelompok aktivis Islam lain, kelompok veteran dan lainnya. Buku Soemarsono dibakar—dan segera setelah itu sulit ditemukan di toko-toko buku. Pemimpin redaksi *Jawa Pos* berterima kasih kepada para demonstran atas kunjungan dan 'koreksi' mereka.[93] Banyak Muslim taat memang terus menganggap Komunisme sebagai ancaman laten bagi Indonesia dan Islam. Sehingga, mereka bisa dimobilisasi oleh seruan-seruan anti-komunis.

Suasana ini mendorong swa-sensor oleh para penerbit dan distributor terkait publikasi-publikasi yang dianggap sebagai kiri atau anti-Islam. Pada 2001, penerbit dan toko buku terbesar Gramedia, yang memiliki rantai toko buku besar di seluruh Indonesia, menyingkirkan buku-buku karangan Pramoedya Ananta Toer karena ancaman-ancaman dari Gerakan Pemuda Islam.[94] Polisi Yogyakarta melakukan penyitaan pencegahan terhadap buku-buku kiri—semuanya adalah publikasi yang sangat sah secara hukum—dari toko dan pengecer pada saat yang kurang lebih sama supaya kelompok-kelompok antikomunis tidak bisa menghancurkan buku-buku itu dalam aksi *sweeping*. Polisi bahkan menyarankan warga yang memiliki buku-buku semacam itu menyerahkannya kepada polisi untuk disimpan. Akan tetapi, polisi tidak menjelaskan mengapa mereka justru tidak melindungi penjual buku.[95]

---

[93]*JP*, 3 September 2009.

[94]*JP online*, 3 Mei 2001. Gerakan Pemuda Islam berawal sebagai afiliasi Masyumi pada 1950-an, tapi kemudian bertahan tanpa afiliasi partai spesifik mana pun.

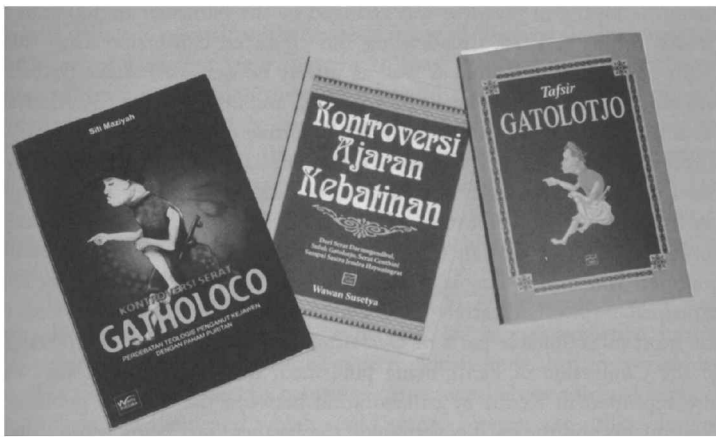
[95]*JP* online, 11 Mei 2011.

Apabila versi-versi berbahasa Inggris dari sejumlah buku ateis utama zaman ini bisa ditemukan di beberapa tempat di Indonesia—karya-karya Richard Dawkins, Christopher Hitchens dan lainnya—penerbit-penerbit besar tidak siap menerbitkan terjemahan berbahasa Indonesia dari buku-buku tersebut. Ini pastilah sebagian karena pertimbangan komersial karena buku-buku antiagama sulit laku di dalam satu masyarakat religius,[96] di mana bahkan Konstitusi menyatakan bahwa fondasi pertama negara adalah Ketuhanan Yang Maha Esa (sila pertama dalam Pancasila). Gramedia berencana menerjemahkan *The God Delusion* (Khayalan bahwa ada Tuhan) karya Dawkins, tapi memutuskan hal demikian terlalu provokatif. Penerbit kecil Serambi, yang mengkhususkan diri di buku-buku agama, juga merasa Indonesia belum siap untuk *The God Delusion.* Penerbit kecil Yogyakarta, Pustaka Pelajar, mengambil risiko menerbitkan versi Indonesia dari buku *The end of faith* (Akhir percayaan) oleh Sam Harris, tapi gagal menarik perhatian. Jelas karya ini dan beberapa karya sejenis dari penerbit-penerbit kecil lain tidak bisa dibandingkan secara komersial dengan *Ayat ayat cinta* atau, sebagaimana dikemukakan *Jakarta Post,* dengan *Jakarta Food Guide* Laksmi Pamuntjak.[97] Dimungkinkan bagi beberapa karya ateistis, anti agama atau, secara spesifik, anti-Islam diterbitkan oleh penerbit-penerbit kecil dengan oplah kecil karena kebanyakan kaum fanatik agama yang ingin membakar buku-buku semacam itu tidak mengetahui adanya buku-buku tersebut. Sebab, mereka hanya membaca literatur dan majalah-majalah Islam taat seperti *Sabili.*

Kurangnya minat dari banyak aktivis Islam terhadap kebudayaan Jawa kuno—dan mungkin kurangnya penguasaan

---

[96]Ada beberapa ateis yang tidak ingin menonjolkan diri di Indonesia. Mereka hanya berhubungan terutama lewat Internet dan sebisa mungkin menghindari sorot perhatian. Lihat *JktG online,* 24 September 2010.

[97]*JP,* 29 Mei 2008.

Ilustrasi 21 Suluk Gatholoco versi cetak, 2005–7

bahasa Jawa mereka—jelas menjelaskan mengapa mereka tidak marah terhadap penerbitan ulang tiga buku Jawa anti-Islam yang awalnya ditulis pada abad ke-19.[98] Versi-versi asli dari karya-karya ini tampaknya ditulis di wilayah Kediri dan menggambarkan bahwa Islamisasi orang Jawa adalah kekeliruan peradaban berskala besar. *Babad Kedhiri,* ditulis pada 1873, menampilkan satu sejarah yang konon rahasia tentang kemenangan Islam di Jawa, kabarnya terjadi karena pengkhianatan Sultan Demak pertama yang memerangi ayahnya sendiri bersama dengan para wali di sekitarnya. Di sini muncullah Sabda Palon, penasihat Raja Majapahit, yang mendesak Sultan untuk mempertahankan keyakinan Budhanya. Ternyata, Sabda Palon adalah dewa punakawan Semar, pelindung adiduniawi bagi semua orang Jawa. *Suluk Gatholoco*—benar-benar kasar, cabul dan gila-gilaan—ditulis tidak lebih lama dari 1872. Karya ini menghina Islam dari berbagai segi, bahkan menafsirkan ulang kalimat syahadat sebagai metafora bagi hubungan seksual. Buku ketiga, *Serat*

[98]Buku-buku asli ini digambarkan dalam Ricklefs, *Polarising Javanese society,* hal. 181–211. Penerbitan ulang buku-buku ini juga dibahas dalam idem, 'Religion, politics and social dynamics in Java: Historical and contemporary rhymes' dalam Fealy dan White, *Expressing Islamn,* hal. 132–3.

Dermagandhul, menggabungkan revisionisme *Babad Kedhiri* dan kegilaaan cabul *Gatholoco.* Karya ini meramalkan bahwa setelah 400 tahun (yaitu pada 1870-an) orang Jawa akan mengabdikan diri mereka pada pembelajaran modern dan menjadi orang Jawa sejati kembali, dan kemudian pindah agama ke Kristiani.

Buku-buku luar biasa ini masih bisa ditemukan pada era Soekarno,[99] tapi dilarang selama Orde Baru. Namun pada 2005 dan 2006, *Dermagandhul* diterbitkan ulang di Surakarta dan Yogyakarta oleh pengarang yang tampaknya berbeda,[100] yang merupakan nama samaran (*noms de plume*) dari satu penulis yang lebih suka namanya anonim karena takut masih adanya larangan resmi terhadap terbitan. Ramalan asli buku ini bahwa setelah 400 tahun Islam tidak lagi dianut secara setia oleh orang Jawa diubah menjadi 500 tahun[101] (yang berarti sekitar 1978, sehingga pemurtadan yang diramalkan sudah meleset dan juga sangat tidak masuk akal). *Suluk Gatholoco* diterbitkan ulang setidaknya tiga kali pada 2005 dan 2007.[102] Versi Siti Maziyah dalam bahasa Indonesia menghapuskan baris-baris yang menyinggung. Versi Joko Su'ud Sukahar memberikan ringkasan dalam bahasa Indonesia, termasuk baris kalimat yang menyinggung. Versi ini juga memuat serangkaian komentar dari berbagai

---

[99]Saya tidak tahu sejarah publikasi lengkap dari buku-buku ini, tapi memiliki salinan dari Tandanagara, *Darmagandul: Tjaritané adege negara Islam ing Demak bedahé negara Madjapahit kang salaguné wiwité wong Djawa ninggal agama Buddha banjur salin agama Islam: gantjaran basa Djawa ngoko* (cetakan ke-7; Solo: Penerbit "Sadu-Budi", 1961); dan Prawirataruna, *Balsafah Gatolotjo: Ngemot balsafah kawruh kawaskitan* (Solo: Penerbit S. Mulija [1958]).

[100]Nurul Huda, *Tokoh antagonis Darmo Gandhul: Tragedi sosial historis dan keagamaan di penghujung kekuasaan Majapahit* (Yogyakarta: Pura Pustaka, 2005); Sigit Hardiyanto, *Ramalan ghaib Sabdo Palon Noyo Genggong* (Solo: Kuntul Press, 2006).

[101]Diskusi dengan penulis, yang meminta namanya tetap anonim, Yogyakarta, 12 Juni 2007.

[102]Siti Maziyah, *Kontroversi Serat Gatholoco: Perdebatan teologis penganut kejawen dengan paham puritan* (Yogyakarta: Warta Pustaka, 2005); Joko Su'ud Sukahar, *Tafsir Gatolotjo* (Yogyakarta: Narasi, 2007); Wawan Susetya, *Kontroversi ajaran kebatinan* (Yogyakarta: Narasi, 2007).

intelektual yang secara umum mengatakan ini adalah buku yang lebih baik dibaca oleh kalangan cendekiawan dan mereka yang sudah mapan pengetahuan budayanya. Versi Wawan Susetya adalah versi berbahasa Indonesia yang ringan dan kacau secara sejarah, di mana bagian-bagian yang sangat menyinggung dijelaskan—dengan sangat aneh—sebagai bentuk dakwah. Kekonyolan ini membuat bagian-bagian paling kontroversial dari *Gatholoco,* seperti interpretasi seksual terhadap kalimat syahadat, diterbitkan. Pada 2006, *Babad Kedhiri* juga dicetak ulang di Kediri dengan kerja sama antara para keturunan penerbit asli dan pemerintah lokal. Dalam cetakan ulang ini, teks berbahasa Jawa direndengkan dengan terjemahan Indonesia berkualitas tinggi.[103] Kita bisa yakin bahwa tidak ada seorang pun di pemerintah lokal Kediri yang pernah membaca kisah perilaku khianat para wali dalam mengislamkan Jawa. Hal terpenting yang patut dicatat tentang penerbitan ulang buku-buku anti-Islam ini adalah tidak ada dari kubu fanatik aktivis Islam yang menaruh perhatian. Benar-benar tidak ada reaksi. Cetakan pertama *Babad Kediri* sebanyak 2.000 eksemplar dikabarkan ludes[104]—mungkin dikoleksi oleh warga-warga Kediri yang menaruh buku-buku itu di rak tanpa banyak membacanya. Saya tidak tahu nasib komersial dari buku-buku lain, yang jelas hanya dicetak terbatas.

Takhayul dan "sains"

Kebudayaan Jawa penuh dengan takhayul dan bahkan takhayul-takhayul ini tampak sudah lebih Islami. Islam, seperti keyakinan-keyakinan lain, tidak meragukan bahwa ada mukjizat-mukjizat yang mengungkapkan kekuasaan Tuhan di dunia. Namun se-

[103]Purbawidjaja, dan Mangunwidjaja, *Serat Babd Kedhiri: Kisah berdirinya sebuah kejayaan* ([terjemahan Siti Halimah Soeparno]; pengantar Edi Sedyawati; Kediri; Boekhandel Tan Khoen Swie, 2006).

[104]Diskusi dengan Pak Kusharsono, Kediri, 28 November 2007.

bagaimana dengan agama lain, autentisitas atau ortodoksi dari satu fenomena tertentu bisa diperdebatkan. Kita akan melihat berikut ini bahwa banyak bentuk seni Jawa yang penting secara historis dan dianggap memiliki kekuatan spiritual kini kehilangan makna-makna spiritual tersebut di dunia modern. Sehingga, kesenian itu merosot menjadi sekadar hiburan dan harus menghadapi persaingan ketat dengan bentuk hiburan yang lebih modern. Jadi, mungkin saja bagi banyak orang Jawa, semacam kehampaan spiritual atau takhayul terjadi dalam kondisi-kondisi ini, kehampaan yang Islam menawarkan untuk mengisinya. Ini bukan situasi di mana takhayul menghilang, melainkan di mana takhayul kian terislamkan. Ini terutama berlaku bagi umat Muslim dari latar belakang Tradisionalis.

Di Yogyakarta, lukisan-lukisan abstrak karya Kiai Haji Muhammad Fuad Riyadi dipamerkan pada satu bulan Ramadan. Sang kiai menjelaksan bahwa dia melukis ketika, setelah selesai berzikir, mencapai kondisi spiritual di mana dia ingin menyebarkan cinta kepada semua makhluk Tuhan. Karena itu, lukisan-lukisannya mengandung energi-energi spiritual yang melekat di dalamnya dan yang dapat menyebarkan rahmat kepada orang lain. Bahkan, pemilih dari salah satu lukisannya mungkin "tidak akan kena santet" karena kekuatan ini. Sulit bagi orang untuk melihat kekuatan ini, ujar sang kiai, tapi—mencerminkan gaya umum dari sebagian besar pemikiran Jawa—jika Dalai Lama melihat salah satu lukisannya, pemimpin Tibet itu 'pasti merasakan aura lukisan saya.' Jika lukisan-lukisannya dipindahkan dari satu tempat ke tempat lain, lukisan-lukisan itu harus dibungkus ketat dan disalati supaya tidak diserang oleh 'frekuensi jahat' di tengah jalan.[105] Bencana alam—di mana banyak terjadi di Jawa, sebagaimana di daerah lain di Indonesia—dan penyakit cepat ditafsirkan sebagai hukuman Tuhan bagi umat manusia,

[105]*KR*, 14 September 2009, Fuad Riyadi adalah pengasuh pesantren di Pleret, Bantul. Dia berusia 38 tahun.

sehingga perbaikan moral dan pengajian massal harus diadakan.[106] Di Cirebon, para penduduk setempat melihat apa yang mereka kira sebagai batu meteor menghantam tanah. Luar biasanya, ketika objek ini mendarat, dengan aroma belerang, objek tersebut meleleh membentuk kata 'Allah' dalam aksara Arab. Akan tetapi, objek ini ternyata bukan batu meteor, melainkan kemungkinan limbah yang datang dari satu pabrik belerang terdekat.[107]

Yang lebih mengesankan dari daya tahan takhayul yang terislamkan adalah penyebaran versi terislamkan dari sains atau ilmu pengetahuan. Kami mengemukakan tatkala membahas 1970-an betapa kaum Moderis seperti Sjafruddin Prawiranegara dan Osman Raliby menggambarkan Islam sebagai agama yang secara fundamental rasional. Mereka berpendapat bahwa Islam harus dipahami dalam cara yang selaras dengan sains. Osman dan Sjafruddin mengakui bahwa pengetahuan ilmiah bisa menjelaskan kebenaran-kebenaran abadi Alquran.[108] Namun pada akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21, sudah umum untuk berpikir sebaliknya, yaitu memahami sains supaya selaras dengan Islam.

---

[106]Misalnya, *KR,* 13 Februari 2008.

[107]*TempoI,* 19 Agustus 2010; *JktP* online, 23 Agustus 2010. Laporan-laporan lain dari berbagai belahan dunia Islam tentang adanya kemungkinan lafaz Allah bisa ditemukan di Internet. Tentu saja, mukjizat-mukjizat dari agama lain sama-sama bisa ditemukan juga di Internet.

[108]Pandangan serupa dikemukakan dalam Suryadi W.S. 'Prestasi kaum Muslimin dalam sejarah perkembangan wayang,' dalam Jabrohim dan Saudi Berlian (editor), *Islam dan kesenian* ([Yogyakarta:] Majelis Kebudayaan Muhammadiyah, Universitas Ahmad Dahlan, Lembaga Litbang PP Muhammadiyah, 1995), halaman 148-9, di mana dia mengatakan bahwa Alquran 52 tentang api di bawah bumi (yang merupakan gambaran tentang api neraka) kini bisa dipahami sebagai merukuk pada minyak dan gas alam, dan 57:25 tentang 'besi yang padanya terdapat kekuatan hebat' adalah rujukan pada magnetisme, yang menghasilkan listrik. Suryadi mengemukakan betapa ironis bahwa gas alam dan listrik ditemukan oleh non-Muslim meskipun umat Muslim sudah mendapatkan informasi tentang ini di dalam Alquran 1.400 tahun lalu. Olivier Roy, *The failure of political Islam* (terjemahan Carol Volk; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), halaman 102-3, mengemukakan pandangan-pandangan yang mirip secara lebih luas di dunia Islam.

Seorang pendukung utama Islamisasi ilmu (atau mungkin 'ilmuisasi' Islam) adalah Agus Mustofa. Dia lahir pada 1963 di Malang, di mana ayahnya adalah seorang guru Sufi dari Naqsyabandiyah-Khalidiyyah, dan memiliki gelar fisika nuklir dari Universitas Gadjah Mada. Setelah itu, dia bekerja di *Jawa Pos* selama 14 tahun. Karena jaringan jurnalistiknya, dia mungkin mendapatkan lebih banyak perhatian pers. Dia mengundurkan diri dari pekerjaannya di suratkabar dan menjadi penulis tentang tema-tema Islam, berharap untuk memadukan mistisisme dengan ide-ide ilmiah modern. Dia menggunakan ide-ide dari fisika, astronomi, kedokteran, atau disiplin lainnya untuk membahas Alquran. Menurut dia, Alquran adalah sumber segala pengetahuan. Dia juga memberikan terapi individual di rumahnya (yang cukup besar).

Gagasan-gagasannya kontroversial dan mengundang tentangan dari Muslim lain. Para kaum "garis keras," "yang tradisional" dan 'ahli hadits", ujarnya, kadang menuntut buku-bukunya ditarik atau mengajukan keberatan terhadap judul-judul karyanya. Salah satu bukunya berjudul *Bersatu dengan Tuhan*. Ini memunculkan pertanyaan di kalangan kaum ortodoks karena penyatuan dengan Tuhan transenden yang tidak manunggal dengan ciptaan-Nya bukanlah ide yang berterima di kalangan sebagian besar pemikir ortodoks. Bagi Agus Mustofa, ini bisa dijelaskan dan dibuktikan dengan matematika. Semua zatitu satu dan itulah Tuhan, demikian argumennya. 'Kita bagian dari Allah ... Semuanya berada di dalam Tuhan.' Kita adalah angka 1 atau 1.000 atau angka lain, tapi Tuhan itu adalah bilangan tak terhingga. Segala angka yang dibagi oleh bilangan tak terhingga itu menghasilkan nol. Ini menunjukkan bahwa kita bukan apa-apa tanpa Tuhan, ujar Agus. Ini omong kosong sebagai bukti bagi apa pun. Dia menggunakan kamera Kirlian[109] untuk memotret aura orang. Hanya orang

[109] Alat yang diklaim bisa memotret aura, ditemukan oleh orang Rusia, Semyon Davidovich Kirlian, pada 1930-an.

Muslim bisa mendapatkan aura putih, demikian Agus, karena hanya Muslim yang beriman pada ke-Esa-an mutlak Tuhan. Semua ini, klaim Agus, adalah empiris dan rasional—meskipun para pengamat yang kritis mungkin mempertanyakan keseimbangan antara sains, kesalehan, dan kewirausahaan. Saat didesak oleh kolega saya, Masdar Hilmy, Agus Mustofa sepakat bahwa orang harus memiliki keyakinan dulu sebelum bisa menerima jenis pemikiran seperti ini.[110]

Tidaklah sulit untuk menemukan pihak-pihak lain yang mengklaim bahwa sumber dari segala pengetahuan dan teknologi adalah Alquran. Bahkan ada yang mengklaim Alquran secara ilmiah menawarkan manfaat-manfaat medis yang bisa dibuktikan. Dr. Muhammad Usman, seorang pemimpin HTI Surabaya dari Jurusan Farmasi Universitas Airlangga dan mantan kepala Rumah Sakit Muhammadiyah Surabaya, dan Joko Sarsetyoto yang mengajar di Institut Teknologi Surabaya (ITS) dan Sekolah Tinggi Teknologi Angkatan Laut, dan jelas banyak lagi ilmuwan lain, pakar kesehatan dan teknologi, sama-sama meyakini pandangan bahwa semua pengetahuan bisa ditemukan di dalam Alquran. Juga, bahwa semua teknologi dan pengetahuan ilmiah di dunia berasal hanya dari satu sumber, ketentuan Allah atau *sunnatullah*.[111]

Prof. H. Muhammad Fanani dari Fakultas Kedokteran Universitas Sebelas Maret di Surakarta melaporkan bukti terkomputerisasi (dan, jadinya, mengesankan sifat otoritatif) bahwa mendengarkan lantunan bacaan Alquran mampu secara lebih efektif mengurangi ketegangan otot pada diri pasien ketimbang mendengarkan bahan-bahan non-Alquran, meskipun sang pasien

---

[110]Diskusi dengan Agus Mustofa, Surabaya, 23 Oktober 2008. Lihat juga wawancara dengan dia yang diterbitkan di *JktP*, 16 September 2007.

[111]Diskusi dengan Kiai H. Dr. Muhammad Usman, Surabaya, 24 November 2007; wawancara Suhadi dan Imam Subawi dengan Joko Sarsetyoto, Kediri, 17 Juli 2007.

tidak mengerti bahasa Arab. Karena itu, psikiatri Islam haruslah dikembangkan.[112] Memang ada upaya-upaya di Indonesia untuk mendefinisikan satu mazhab psikologi Islam dengan bertumpukan pada kalimat-kalimat dalam Alquran dan hadis guna membedakan diri dari paradigma psikologi Barat yang dianggap ateistis secara tersirat.[113] Seorang kolega kedokteran Fanani (lulusan sekolah kedokteran di Airlangga) mengatakan dalam pidato pengukuhannya sebagai Guru Besar bahwa penelitiannya menguatkan bahwa melaksanakan kewajiban agama akan mengurangi risiko serangan jantung. Menurut dia, ada 'misteri jantung' yang masih berada di luar jangkauan pemahaman sains.[114] Di Universitas Negeri Yogyakarta (UNY), Pusat Studi Kedokteran Islam menyelenggarakan 'Pelatihan Pengobatan AlaNabi', yang mendorong orang untuk kembali pada terapi pengobatan sebagaimana diajarkan Nabi Muhammad sebagai cara terbaik untuk mengatasi segala macam penyakit. Semua ini mencakup penggunaan 'madu, jinten hitam, air zamzam, cuka buah, kurma, bekam dan ruqyah'.[115] Tentu saja, mungkin saja—bahkan besar kemungkinannya—bahwa kegiatan keagamaan (sama dengan plasebo atau efek sugesti dalam uji coba obat) bisa merangsang fenomena otak dengan efek terapeutik yang positif.[116] Akan tetapi, para praktisi yang disebut di sini membuat klaim-klaim yang agak berbeda. Berdasarkan bukti dari laporan-laporan suratkabar dan wawancara ini, sulit untuk berpendapat bahwa ini bukanlah

---

[112]*KR,* 4 Juni 2009.

[113]Lihat Nur Hamim, "Religious anthropocentrism: The discourse of Islamic psychology among Indonesian Muslim Intellectuals," *Journal of Indonesian Islam,* vol. 4, no.2 (Desember 2010), halaman 341-57. Sebagai catatan buat pembaca, makalah menarik ini sayangnya memiliki kelemahan berupa kesalahan dalam bahasa Inggris.

[114]*TempoI,* 10 November 2007.

[115]*KR,* 8 Maret 2008. Air zamzam berasal dari sumur suci Zamzam dekat Kakbah di Mekkah.

[116]Ada kian banyak literatur tentang ini. Misalnya, lihat penelitian yang disebutkan dalam Micklethwait dan Wooldridge, *God is back,* halaman 146-7.

'ilmu sampah' atau 'pemikiran sampah' yang mendapatkan suntikan agama. Patut dicatat, ini mungkin lebih dominan di Amerika Serikat ketimbang di Indonesia.[117]

Sementara itu, kaum Tradisionalis memiliki ide-ide mapan tentang frasa-frasa keagamaan, tokoh-tokoh kuat dan benda-benda sakral yang memiliki kekuatan pengobatan, yang bukti ilmiah untuk itu dirasa tidak perlu. Ide-ide semacam itu terus berlangsung. Satu 'pesantren akhir pekan' yang ditujukan bagi kaum abangan di daerah Yogyakarta mengajarkan, di antaranya 'dzikir kesehatan' yang terdiri dari pengulangan 99 nama Allah (Asmaul Husna) dan berakhir dengan doa meminta kesehatan.[118] *Ruqyah* atau rukyah juga terus dilakukan. Praktik ini adalah pengobatan dengan mengucapkan bacaan-bacaan sakti atau menggunakan jimat sakral yang bertuliskan bacaan-bacaan itu untuk mengusir ruh jahat dan sihir hitam.[119] Versi-versi Tradisionalis dari Islam-sebagai-pengobatan ini mendapatkan penolakan dari organisasi-organisasi nontradisional seperti Persatuan Islam yang puritan.[120] Fenomena alam juga bisa dijelaskan oleh kaum Tradisionalis dari sumber-sumber agama. Pada 2000, satu

---

[117]Penjelasan berharga tentang "ilmu sampah" dan "pemikiran sampah" Amerika kontemporer ada di Susan Jacoby, *The age of American unreason* (edisi revisi,; New York: Vintage Books, 2009), Bab 9. Tentu saja, ini bukan sekadar fenomena Indonesia atau Amerika. Untuk contoh bagus mengenai omong-kosong spiritualis yang berpretensi sebagai sains oleh seorang profesor berkebangsaan Inggris, lihat *Life beyond death: What should we expect?*karangan David Fontana.

[118]*KR*, 6 Desember 2007.

[119]Misalnya, satu sesi rukyah di mesjid besar Kediri diiklankan di *RK*, 13 September 2006. Untuk informasi lebih jauh mengenai praktik ini, lihat T. Fahd, 'Rukya (a.)' dalam P. Bearman *et al.*, *Encyclopaedia of Islam* (edisi kedua), vol. 8, halaman 600. Penjelasan bermanfaat tentang praktik penyembuhan spiritual yang dilakukan di Yogyakarta pada 2003–2004 bisa ditemukan di Daniels, *Islamic spectrum*, halaman 67-80.

[120]Persatuan Islam (Persis) mengeluarkan fatwa pada 2005 yang menyatakan rukyah menggunakan jimat atau bacaan-bacaan sakti adalah syirik, tapi bentuk-bentuk lain untuk melindungi diri lewat doa dibolehkan. Hal ini agak sulit karena Nabi Muhammad sendiri melaksanakan kebiasaan semacam ini. Teks Indonesia dari fatwa Persis bisa ditemukan di http://pemudapersis-ck.blogspot.com/2009/05/bersiyasah-dalam-wawasan-jamiyah-jeje.html dan lokasi-lokasi lain di Web.

organisasi dari tarekat-tarekat Sufi yang diakui NU menjelaskan berdasarkan opini 'mayoritas ulama' bahwa petir itu adalah akibat dari gerakan para malaikat berdasarkan perintah Tuhan.[121]

Peranan Lembaga-Lembaga Pendidikan

Kita telah mencatat bagaimana, di bawah Soeharto, sekolah-sekolah negeri memperkenalkan pendidikan agama wajib. Undang-undang 2003 yang cukup kontroversial memperdalam peranan itu dengan mewajibkan sekolah untuk merekrut guru-guru agama dan menyediakan tempat ibadah seusai keyakinan agama masing-masing siswa. UU ini ditentang oleh pendukung pluralis di kalangan Muslim seperti Abdurrahman Wahid dan kepentingan non-Muslim, tapi disahkan juga menjadi UU oleh Megawati. Seiring kian berkembangnya populasi Jawa, tuntutan akan pendidikan juga meningkat. Alhasil, terciptalah permintaan lebih tinggi akan pendidikan negeri dan peluang bagi penyedia pendidikan swasta.

Kadar komitmen masyarakat Jawa terhadap pendidikan agama dan umum bisa dipertegas oleh desa Karangtengah di Daerah Istimewa Yogyakarta. Pada 2008, desa ini menyatakan akan ada waktu belajar wajib dari pukul 6 sore hingga 9 malam. Tidak ada seorang pun di kampung ini dibolehkan menyalakan televisi pada waktu itu. Dari waktu salat magrib (setelah matahari terbenam, sekitar pukul 6 sore) hingga salat isya (ketika malam sudah turun) anak-anak akan diberi pelajaran agama. Setelah itu, tibalah saatnya membolak-balik pelajaran sekolah sampai 9 malam. Jika penduduk desa tidak menaati ini, pertama-tama mereka akan diberikan peringatan. Jika melanggar kedua kali, televisi mereka akan disita. Jika masih melanggar untuk

[121]Michael F. Laffan, 'Lightning, angels and prayers for the nation: Reading the *fatwas* of the Jam'iyah Ahlith Thoriqoh', dalam Feener dan Cammack, *Islamic law in contemporary Indonesia*, halaman 67.

ketiga kalinya, tutur kepala desa, 'kami akan mengusir warga tersebutdari wilayah kami.'[122]

Pemberian pendidikan agama di sekolah negeri—meskipun jelas berperan besar dalam Islamisasi kaum muda—tetap saja dianggap terlalu sedikit oleh sekalangan orang. Di sekolah-sekolah dasar, pendidikan agama hanya tiga jam per minggu sementara di pendidikan menengah berkurang menjadi dua jam. Jadi, ada permintaan akan pendidikan agama ekstrakurikuler.[123] Permintaan ini menciptakan peluang bagi pendirian sekolah baru bernama Sekolah Islam Terpadu, yang menggabungkan kurikulum nasional dan studi Islam di sekolah berjadwal harian. Karena sekolah-sekolah ini menyibukkan murid selama seharian, lembaga-lembaga ini khususnya menarik bagi pasangan muda perkotaan yang pihak suami maupun istrinya sama-sama bekerja. Sebab, sekolah-sekolah ini menjadi tempat yang aman buat mereka menitipkan anak.

Sekolah Islam Terpadu dirintis oleh sekolah Lukmanul Hakim di Bandung pada 1995. Sekolah-sekolah ini terutama merupakan proyek para aktivis yang juga mendirikan partai politik kaum Dakwahis PKS. Inspirasi mereka secara umum berasal dari tulisan-tulisan tokoh Ikhwanul Muslimin Hasan al-Banna, yang juga seorang guru. Sekolah-sekolah terafiliasi PKS ini tumbuh mekar setelah 1998 sehingga ada ratusan sekolah semacam itu di Jawa dan tempat-tempat lain. Semuanya saling berkomunikasi lewat satu jaringan bernama JSIT (Jaringan Sekolah Islam Terpadu). JSIT telah mendirikan kampus pelatihan guru sendiri di Yogyakarta. Studi-studi agama tentu memainkan peranan penting di sekolah dan buku-buku yang digunakan mencerminkan ideologi PKS, termasuk *Kitab al-Tawhid* (Buku tentang Tauhid), interpretasi monoteistis ketat tantang Islam

---

[122]*KR*, 23 Januari 2008.

[123]Pengamatan demikian diajukan oleh Direktur Jenderal Pendidikan Islam di Departemen Agama, Prof. H.M. Muhammad Ali; *Bernas*, 29 Juli 2008.

karangan Muhammad bin Abdul Wahhab, pendiri Wahhabisme. Sekolah-sekolah ini berada di bawah pengawasan Departemen Pendidikan Nasional dan meraih standar akademi tinggi yang kian meningkatkan daya pikat mereka di mata orangtua kelas menengah.[124]

Tidak semua sekolah merupakan bentukan para aktivis PKS. Organisasi ekstremis Hidayatullah (yang terkenal anti-Kristen dan anti-Yahudi) memiliki sekolah-sekolah serupa, sebagaimana juga para aktivis HTI. Sekolah Islam Terpadu juga didirikan oleh para aktivis masjid Universitas Gadjah Mada, oleh Amien Rais dan Muhammadiyah.[125] Semua ini tidak tercakup di dalam JSIT. Sebab, menurut seorang pemimpin terkemuka HTI, JSIT itu 'eksklusif'.[126] Eksklusivitas demikian, tentu saja, merupakan ciri utama gerakan-gerakan dari semua kepercayaan yang bekerja di dekat, atau melampaui, batasan-batasan ideologi doktriner.

Muhammadiyah telah bekerja keras untuk mendirikan sekolah-sekolah terpadu semacam itu dan telah membuka 'Muhammadiyah Boarding School (MBS)'—dengan kata lain, pesantren gaya Modernis—di Prambanan, dekat Yogyakarta. Tujuan sekolah ini adalah 'pembinaan aqidah, akhlaq dan ibadah sesuai Sunnah Rasulullah'. Bahasa Arab diajarkan sebagai bahasa agama dan bahasa Inggris sebagai bahasa internasional. Kita bisa mencatat juga bahwa bahasa Jawa tampaknya tidak diajarkan di sana. Sekolah memungut iuran tapi memberikan juga beasiswa bagi mereka yang berprestasi, siswa kurang mampu dan anak yatim.[127] Sekolah-sekolah semacam itu bergengsi, tapi kedudukan mereka menuai kritik. Pada aktivis muda Muhammadiyah menuduh sekolah-sekolah itu terlalu elite dan mahal sehingga tidak ter-

[124]Hasan, 'Islamizing formal education', halaman 1-2, 6-25.

[125]Ibid., halaman 13-14.

[126]Surel dari Muhammad Ismail Yusanto, 26 Juni 2007.

[127]*KR*, 16 Januari 2008. Informasi mengenai MBS tersedia di http://muhammadiyahboarding.sch.id.

jangkau oleh bahkan sebagian besar pengikut Muhammadiyah. Di Sidoarjo, misalnya, hanya sekitar sepertiga murid di sekolah-sekolah Muhammadiyah berasal dari keluarga Muhammadiyah. Di Gresik, persentasenya bahkan lebih rendah.[128] Terlepas dari benar salahnya keluhan itu, tidak diragukan lagi betapa pendidikan Muhammadiyah berperan penting bagi Islamisasi masyarakat Jawa yang kian dalam.

Lembaga-lembaga pendidikan dasar dan sekunder Islam lain juga penting. Beberapa ribu pesantren Tradisionalis terus memberikan pendidikan agama di seluruh Jawa. Memang tidak ada jumlah total sahih yang tersedia, tapi diperkirakan terdapat antara 11.000 dan 17.000 pesantren Tradisionalis.[129] NU bekerja sama dengan pemerintah dalam mengembangkan komponen pengetahuan umum dalam kurikulum pesantren, sehingga lulusan pesantren bisa setara dengan lulusan sekolah negeri.[130] Pesantren terkenal di Gontor terus mencetak lulusan-lulusan yang sangat cakap, meskipun tidak sulit menemukan para lulusan Gontor yang meyakini sekolah mereka telah bergerak ke arah yang lebih konservatif belakangan ini. Pesantren Persatuan Islam (Persis) di Bangil juga tetap penting dan memiliki reputasi melahirkan lulusan-lulusan terpengaruh-Wahhabi yang agak iliberal. Ini mencakup banyak pemimpin Muhammadiyah di Jawa Timur, yang memiliki gaya lebih konservatif sebagai ciri umum Muhammadiyah Jawa Timur. Majalah Persis *al-Muslimun* juga memberikan pengaruh semacam itu.[131]

---

[128]Diskusi dengan Prof. Syafiq Mughni, Sidoarjo, 23 Juni 2007.

[129]Berdasarkan data Departemen Agama 2001, Riyadi, *Dekonstruksi tradisi,* halaman 55 n1, melaporkan ada 11.312 pesantren, hampir 80 persen di antaranya berada di desa-desa daerah pinggiran; *RK,* 24 Nov. 2005 mengutip angka 17.000 dari Kiai Haji Anwar Iskandar.

[130]*JktG,* 26 Oktober 2010.

[131]Diskusi dengan Prof. Syafiq Mughni (saat itu wakil ketua Muhammadiyah di Jawa Timur dan merupakan lulusan pesantren Persis di Bangil), Sidoarjo, 23 Juni 2007.

Muhammadiyah juga menonjol dalam pendidikan tinggi. Universitas-universitasnya di kota-kota besar Jawa adalah institusi bergengsi. Beberapa dari universitas-universitas ini—terutama Universitas Muhammadiyah di Surakarta—dituduh sebagai sarang ideologi-ideologi ekstremis, tapi sebagian besarnya tidak seperti itu.[132] Skala kontribusi Muhammadiyah bisa dilihat dari peran-annya di Yogyakarta, tempat kantor pusat organisasi ini berada. Hampir 34.000 mahasiswa belajar di lembaga pendidikan tinggi Muhammadiyah: Universitas Ahmad Dahlan (sekitar 13.000 maha-siswa), Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (sekitar 13.000 mahasiswa), Sekolah Tinggi Ilmu Kesehatan 'Aisyiyah (sekitar 6.000 mahasiswa), Politeknik Muhammadiyah (sekitar 800 maha-siswa) dan Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah (sekitar 1.600 maha-siswa).[133]

Ilustrasi 22 Universitas Muhammadiyah, Yogyakarta, 2007

---

[132]Rektor Universitas Muhammadiyah Surakarta menyangkal kebenaran tuduhan-tuduhan ini; diskusi dengan Prof. Bambang Setiaji, Surakarta, 4 Agustus 2006.

[133]Diskusi dengan Drs. Agung Danarto, Ketua Pimpinan Wilayah Muhamma-diyah Daerah Istimewa Yogyakarta, Kota Gede, 31 Maret 2009.

Sekelompok lain reformis Muslim juga beralih ke pendidikan sebagai sarana mempromosikan pemahaman mereka tentang Islam, tapi dengan kadar kesuksesan yang beragam. Dari akhir 1980-an dan 1990-an, mulai pulangpara lulusan Indonesia dari LIPIA—didanai Saudi—yang pernah ke Afghanistan dan bertempur dalam jihad anti-Soviet. Semua ini utamanya memiliki epistemologi Revivalis dan agenda Islamis dan Dakwahis. Di Indonesia, mereka dikenal sebagai kaum *Salafi* (merujuk pada para orang-orang saleh terdahulu dari zaman Islam awal, *Salafusshalih*). Mereka cukup dihormati secara sosial karena penguasaan Islam dan bahasa Arab mereka. Juga, karena komitmen nyata mereka pada perjuangan Islam. Banyak dari mereka mendirikan sekolah-sekolah yang menarik siswa-siswa miskin berlatar belakang abangan dan mendakwahkan ide-ide Islam yang lebih ortodoks kepada mereka. Lalu, banyak dari sekolah ini berada di daerah Yogyakarta dan sebagian besar pemimpinnya setia kepada Ja'far Umar Thalib (pendiri Laskar Jihad yang akan kita bahas lebih banyak nanti). Namun, sesudah serangan 11 September 2011 oleh al-Qaeda terhadap Amerika Serikat, sekolah-sekolah ini mendapatkan pengawasan intelijen dan polisi lebih aktif, sehingga jumlah siswa pun menurun. Noorhaidi Hasan meyakini daya tarik sekolah-sekolah *Salafi* ini menurun sesudah kejadian itu.[134]

Sistem nasional Universitas Islam Negeri (UIN), Institut Agama Islam Negeri (IAIN) dan Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) terus memainkan peran penting. Lembaga-lembaga terkemuka berikut—UIN di Yogyakarta dan Jakarta—terutama penting karena mendorong standar intelektual tinggi dan komitmen pada Indonesia yang demokratis dan pluralistis. Sebagaimana dikemukakan di atas, mereka mendorong apa yang

[134]Hasan, 'Salafi madrasas of Indonesia,' halaman 251–2, 254, 257–65, 269–70.

disebut sebagai Islam 'liberal' atau 'tercerahkan.'[135] Bukan hanya tingkat teratas dari struktur ini yang bekerja secara demikian. Misalnya, STAIN kecil di Kediri tumbuh dari hanya 408 mahasiswa pada 2000-1 menjadi 2.622 pada 2009-10.[136] Pada 2005, sekolah ini menyelenggarakan satu seminar yang mengundang tokoh-tokoh nasional (baik beragama Islam maupun Kristen) dan bertemakan 'agama sebagai kritik sosial: sebuah upaya membela kaum lemah dan tertindas'.[137] Akan tetapi, muncul pertanyaan terkait sejumlah perkembangan terkini di UIN. Untuk mewujudkan transisi dari 'institut' sebagai IAIN ke 'universitas' sebagai UIN, fakultas-fakultas seperti kedokteran, teknik dan ilmu pasti perlu ditambahkan. Sebagaimana akan kita lihat berikut ini ketika membahas kelompok-kelompok aktivis minoritas, persis di antara mahasiswa-mahasiswa dengan latar belakang pendidikan demikianlah ideologi iliberal cenderung mendapatkan dukungan. Kelompok-kelompok iliberal sendiri cenderung mencemooh sistem UIN-IAIN-STAIN sebagai sumber dari pengaruh liberal dan sekular yang merusak. Peneliti-peneliti dari sistem ini pun kadang mengalami kesulitan untuk mendapatkan akses ke kelompok Revivalis.[138] Pada 2000, para anggota FPI cabang Yogyakarta dengan surban dan ayunan pedang serta sangkur secara fisik menyerang kantor-kantor suratkabar mahasiswa di IAIN setempat, menghancurkan komputer dan peralatan lain. Mereka memaksa mahasiswa untuk mengakui mereka pro-

---

[135]'Tercerahkan' dan 'liberal' adalah istilah yang digunakan, antara lain, oleh Assyaukanie dalam *Islam and the secular state,* halaman 143-6.

[136]http://www.stainkediri.ac.id/index.php?option=com_content&view=article&id=30&Itemid=29

[137]*RK,* 7 September 2005.

[138]Lihat komentar-komentar Masdar Hilmy dalam *Islamism and democracy,* hal. 12; baca juga dalam berita *cyber* dari Sabili, 11 Mei 2003 tentang kecaman-kecaman Kholil Ridwan dan pihak-pihak lain terhadap IAIN dan mereka yang dari sana mengejar gelar lanjutan di universitas-universitas Barat.

komunis. Kalau tidak, mahasiswa-mahasiswa itu akan dipukuli. Alhasil, dua orang pun terluka.[139]

Kian hadirnya Islam dalam pendidikan bahkan terlihat di sekolah-sekolah Taman Siswa, yang secara historis berusaha untuk menggabungkan pendidikan modern gaya Barat dengan budaya tinggi Jawa. Sejatinya, Taman Siswa adalah semacam jawaban priayi Jawa terhadap inisiatif pendidikan Muhammadiyah sebelum Perang Dunia II. Dari 1990-an, kepemimpinan Taman Siswa mulai menunjukkan simpati lebih pada sentmen-sentimen Islam. Prof. Ki Supriyoko—dia sendiri berasal dari satu keluarga Muhammadiyah Yogyakarta dan tidak memiliki latar belakang Taman Siswa—merupakan salah satu dari para pemimpin itu dan pada akhirnya menjadi kepala Taman Siswa sampai faktor kesehatan memaksanya mengundurkan diri pada 2007. Dia melaporkan bahwa beberapa orang Taman Siswa tidak senang ketika dia membangun satu masjid di satu sekolah Taman Siswa. Setelah dia mundur, beberapa orang di dalam kepengurusan yang mendukung agendanya yang terkesan lebih Islami pun kehilangan posisi mereka. Isu ini jelas tetap kontroversial di dalam lingkaran Taman Siswa. Ki Supriyoko sendiri mendirikan satu pesantren yang menggunakan kurikulum nasional, tapi siswa harus mampu membaca Alquran dan menghafal 40 surah yang pendek.[140]

Masyarakat Jawa secara keagamaan bersifat plural, tapi Muslim sangat mayoritas di sana—dengan sekitar 2,9 persen populasi Yogyakarta dan Jawa Tengah dan Jawa Timur beragama Kristen.[141] Organisasi-organisasi Kristen secara khusus menonjol

---

[139]*TempoI,* 21 Agustus 2000.

[140]Diskusi dengan Prof. Ki Supriyoko, pesantren 'Insan Cendekia', Donokerto, Sleman, Yogyakarta, 22 Maret 2008.

[141]Leo Suryadinata, Evi Nurvidya Arifin dan Aris Ananta, *Indonesia's population: Ethnicity and religion in a changing political landscape* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003), halaman 109, 115, memberikan angka total pada 2000 untuk ketiga wilayah ini berupa 66.553.512 Muslim dan 1.918.583 Kristen.

sebagai penyedia pendidikan, terutama di kota-kota besar, di mana persentase populasi Kristen juga jauh lebih besar sebagaimana kita lihat. Kehadiran Kristen dalam pendidikan telah menimbulkan kegelisahan di antara umat Muslim. Bahkan, sebagian inspirasi awal didirikannya Muhammadiyah pada 1912 adalah untuk menangkal pengaruh Kristen dalam pendidikan. Semangat kompetisi semacam itu berlanjut di tengah Islamisasi intensif. Satu survey pada 2010 terhadap sekitar 500 guru Islam di sekolah negeri dan swasta di Jawa menunjukkan tingkat penentangan signifikan untuk memiliki seorang non-Muslim sebagai kepala sekolah (69 persen responden) dan bahkan penentangan untuk memiliki guru-guru non-Muslim di sekolah mereka (34 persen). Sebanyak 87 persen memberitahu murid mereka supaya tidak mempelajari agama-agama lain dan 75 persen mendorong siswa-siswa Muslim mereka untuk mendorong guru-guru non-Muslim masuk Islam.[142]

Kehadiran murid-murid Muslim di sekolah-sekolah terafiliasi Kristen menjadi *cause célèbre* di Yogyakarta. Pada 2001, banyak spanduk dan poster menuntut orangtua Muslim menarik anak-anak mereka dari sekolah-sekolah semacam itu. Satu spanduk besar di sepanjang salah satu jalan utama Yogyakarta berbunyi, 'Haram bagi ummat Islam yangbelajar di sekolahan yayasan Protestan &Katolik'. Pernyataan ini adalah pengulangan dari satu fatwa MUI pada 1994 yang menetapkan, 'Haram hukumnya menyekolahkan anak-anak Muslim di sekolah-sekolah Kristen/ Katolik'.[143] Satu spanduk lain memperingatkan orang tua Muslim supaya tidak mengorbankankeimanan anak-anak mereka dengan

[142]*JktP online*, 9 Desember 2010. Survey ini dilakukan oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta; 45 persen dari orang yang disurvey mengidentifikasi diri mereka sebagai pengikut NU dan 24 persen mengatakan mereka mengikuti Muhammadiyah.

[143]Teks fatwa ini banyak tersedia di Web, termasuk di http://media-islam.or.id/2008/04/16/fatwa-mui-tentang-hukum-menyekolahkan-anak-anak-muslim-di-sekolah-sekolah-kristen/

memilih 'sekolah yang salah'. Akibat spanduk-spanduk ini, pemerintah Yogyakarta dan polisi mengumumkan larangan adanya spanduk-spanduk provokatif yang menyinggung masalah agama atau yang serupa.[144] Pada 2003, Din Syamsuddin, sebagai Sekretaris Jenderal MUI, menyatakan bahwa 1.300 siswa Muslim telah berpindah agama ke Kristen di Yogyakarta karena mereka bersekolah di sekolah-sekolah Katolik—satu klaim provokatif yang dia sendiri tidak bisa mengajukan bukti untuk itu.[145]

H. Sunardi Sahuri—kelahiran Yogyakarta, pengusaha supermarket, dai dan aktivis populer, serta menonjol di PKS—adalah salah satu contoh orang yang paling khawatir soal ancaman anak-anak Muslim berpindah agama karena belajar di sekolah-sekolah Kristen. Dia menjadi pemimpin satu kampanye untuk mencegah umat Muslim menyekolahkan anak-anak mereka di sekolah-sekolah semacam itu dan mengklaim upayanya telah berbuah sukses. Selama kurun waktu sekitar 2003-8, ujarnya, banyak sekolah Islam telah didirikan di Yogyakarta, sekolah-sekolah Kristen kehilangan murid dan beberapa bahkan harus tutup.[146]

Akan tetapi, kisah pendidikan di Yogyakarta sebenarnya lebih kompleks dibandingkan gambaran Sunardi Sahuri.[147] Jelas ada kemunduran jumlah siswa Muslim di sekolah-sekolah Kristen, tapi bukan isu-isu agama secara spesifik yang mengakibatkan hal demikian. Jumlah siswa Muslim di sekolah-sekolah dasar Kristen (Protestan dan Katolik) di kota Yogyakarta menurun hampir 12 persen selama 2001-2007, dan dua sekolah dasar Kristen yang sebelumnya memiliki mayoritas murid Muslim memang benar

---

[144]*Kompas,* 29 Juni 2001.

[145]*Gatra.com,* 17 Juni 2003. Tentang kampanye anti-sekolah Kristen 2001–3, lihat Imam Subkhan, *Hiruk pikuk wacana pluralisme di Yogya* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius dan Impulse, 2007), halaman 108–30.

[146]Diskusi dengan Drs H. Sunardi Sahuri, Yogyakarta, 14 September 2008.

[147]Diskusi ini mengenai siswa Muslim di Yogyakarta berdasarkan penelitian oleh Arif Maftuhin yang dikirim kepada saya pada tangal 5 Januari 2009.

tutup. Pada tingkat sekolah menengah pertama, jumlah siswa Muslim di sekolah-sekolah Kristen terpangkas separuh selama kurun waktu ini. Yaitu, dari 1.098 pada 2001 ke 562 pada 2007. Namun di tingkat sekolah menengah atas, tingkat kemerosotan jumlah murid ini tidak signifikan, yaitu pada angka 3 persen. Beberapa dari perubahan ini kemungkinan besar terjadi karena kemunduran jumlah murid secara umum akibat menurunnya angka kelahiran. Sebab, lusinan sekolah dasar negeri juga tutup dalam kurun waktu yang sama. Di tingkat sekolah menengah atas, sekolah-sekolah Kristen mendapati jumlah total pendaftaran murid baru mereka menurun sekitar 3 persen, sementara sekolah-sekolah swasta lain di Yogyakarta mengalami penurunan di atas 20 persen. Di antara sekolah swasta, Muhammadiyah tetap dominan. Jumlah pendaftaran murid baru SMP Muhammadiyah tumbuh 15 persen dalam kurun waktu 2001–7, sementara jumlah pendaftaran murid baru SMA Muhammadiyah turun 23 persen. Selama kurun waktu itu, jumlah total semua siswa sekolah menengah atas di Yogyakarta turun 25 persen. Sementara itu, Sekolah Islam Terpadu tumbuh di Yogyakarta dan, karena alasan-alasan yang sudah dikemukakan di atas, menarik bagi banyak orangtua. Akan tetapi, tidak ada statistik untuk mengukur dampak dari sekolah-sekolah itu secara mendetail. Mengingat kompleksnya angka-angka yang berubah dari pendaftaran murid baru dan fakta bahwa persentase murid-murid Muslim di sekolah-sekolah Kristen di Yogyakarta tidak pernah melebihi 5 persen dari jumlah total murid Muslim di kota tersebut, ketakutan bahwa sekolah-sekolah Kristen merupakan agen kuat pemurtadan tampak dibesar-besarkan. Bahkan, seluruh ketakutan adanya pemurtadan besar-besaran menjadi pemeluk Kristen di Yogyakarta juga agak dibesar-besarkan, sebagaimana akan kita lihat di Bab 12.

Mudahnya kaum muda menerima bujukan keagamaan membuat pendidikan di segala tingkatan sebagai prioritas bagi para pelaku Islamisasi. Maka itu, menjamurlah taman kanak-kanak Alquran yang mengajari anak-anak berusia 4 hingga 6 tahun cara membaca Alquran. Pendidikan agama tidak hanya diusulkan untuk anak-anak berusia sekolah, tapi juga untuk bayi yang baru mulai bisa berkomunikasi. Satu pejabat senior pemerintahan Yogyakarta, yang juga seorang Profesor di Universitas Islam Indonesia, menyatakan ketika mengunjungi satu taman bermain Islam bahwa sangatlah penting untuk menanamkan keimanan dalam diri anak-anak sedini mungkin. Dia menyatakan, "Anak usia 0-4 tahun ibarat kertas putih tanpa noda," sehingga mereka harus diberikan "fondasi dan dasar yang kuat bagi pembentukan karakter manusia untuk menjadi insan saleh dan salehah".[148]

[148]*KR*, 7 Mei 2008. Pejabat ini adalah Prof. H. Dahlan Thaib.

BAB **9**

Upaya-Upaya untuk Memaksakan Kesepahaman dalam Keyakinan Islam

Secara historis, masyarakat Jawa telah menjadi rumah bagi bermacam ragam gagasan mengenai yang adikodrati, dan pada waktu-waktu tertentu para pengusung reformasi keagamaan berusaha untuk menghapus idiosinkrasi setempat. Gelombang reformasi besar yang pertama pada zaman modern mulai pada pertengahan abad ke-19 dan menyumbang terhadap polarisasi masyarakat Jawa. Ketika gelombang Islamisasi yang lebih dalam terjadi pada akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21, varietas-varietas Islam lokal sekali lagi menghadirkan tantangan bagi para penyebar Islam.Tetapi sekarang, pada masa paskakolonial, upaya-upaya harmonisasiagama mendapat dukungan dari berbagai organisasi dan institusi berskala besar, termasuk struktur-struktur dalam pemerintah dan semi-pemerintah. Di antara struktur-struktur tersebut, MUI adalah yang paling signifikan.[1] Maka,

[1]MUI juga memiliki beberapa konsen lain, seperti apakah masjid-masjid di Yogyakarta benar-benar mengarah ke *kiblat* (bahasa Arab *qibla*, arah Mekkah, yakni arah yang harus ditaati ketika umat berdoa agar doanya dianggap sah). Hasil penyelidikan mereka menunjukkan bahwa 77 persen masjid di Yogyakarta didapati

dimulailah sebuah upaya yang sungguh-sungguh untuk memaksa berbagai pemahaman lokal atas Islam agar sepaham atau sejalan dengan apa yang para pengusung reformasi Islam yakini sebagai versi Islam yang benar. Tak perlu diperjelas lagi bahwa tidak jarang di antara mereka sendiri pun terdapat perbedaan mengenai mana versi Islam yang benar tersebut.

Di tingkat nasional, kontroversi yang terbesar berkaitan dengan gerakan Ahmadiyah, walaupun dampaknya di dalam komunitas masyarakat Jawa terbatas. Seperti sudah dibahas, bagi kalangan Islam ortodoks Ahmadiyah mirip dengan Mormonisme bagi kaum Kristen ortodoks, dalam hal bahwa keduanya mengklaim telah menerima pewahyuan yang baru dan, sebagai akibatnya, mengalami diskriminasi dan kekerasan dari penganut keyakinan yang lebih konvensional. Ahmadiyah hadir dalam dua cabang, dan keduanya dapat dijumpai di Indonesia. Cabang Lahore menganggap pendirinya yang berasal dari Punjabi, Mirza Ghulam Ahmad, sebagai seorang pembaru Islam alih-alih seorang nabi baru. Aliran Qadian, sementara itu, melihatnya sebagai seorang nabi baru, yang jelas-jelas merupakan gagasan bidah bagi kaum Muslim ortodoks. Pada 1980, MUI mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa Ahmadiyah adalah sebuah aliran sesat yang berada di luar Islam.[2] Tidak ada sesuatu yang signifikan yang terjadi menyusul dikeluarkannya fatwa ini; pada masa Orde Baru, MUI masih dipandang sebagai sebuah alat pemerintah dan rezim yang berkuasa sendiri tidak akan menoleransi pecahnya kekerasan sosial yang berpotensi merugikan. Namun demikian, di era paska-Soeharto, ketika pemerintah menjadi alat bagi MUI, keadaan berubah.

5–10 derajat tidak tepat. Pejabat Kantor Departemen Agama di Yogyakarta mengatakan bahwa kesalahan satu derajat saja berarti bahwa "salat kita melenceng dari Kakbah sejauh 145.67 km". *KR,* 15 Mei 2008, 25 Mei 2008.

[2]Iskandar Zulkarnain, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, hlm. 292.

Pada Juli 2005, MUI kembali mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa Ahmadiyah itu sesat dan para pengikutnya murtad. Pada waktu ini, di bawah kepemimpinan Din Syamsuddin, MUI merekomendasikan kepada Presiden Susilo Bambang Yudhoyono dan pemerintah Indonesia secara umum agar melarang kedua cabang Ahmadiyah.[3] Ahmadiyah memiliki posisi yang lumayan kuat di wilayah Jawa Barat yang didominasi oleh orang Sunda, di mana—disayangkan bagi mereka—beberapa kelompok ekstrem juga kuat, terutama FPI yang gemar menggunakan kekerasan.Kekerasan segera menyusul, sementara polisi tampak sekali enggan untuk melindungi kaum pengikut Ahmadiyah dari serangan atau untuk menangkap pelaku kekerasan terhadap mereka. Di Jawa Tengah, Jawa Timur dan Yogyakarta, reaksi yang muncul lebih tenang. Dipimpin oleh K.H. Idris Marzuqi (lahir 1940), para kiai berkumpul di pesantren Lirboyo di Kediri dan secara tegas mengutuk Ahmadiyah. Namun, jumlah pengikut Ahmadiyah di sana sangat sedikit dan mereka tetap hidup tenang seperti sebelumnya.[4] Serupa dengannya, di dua kota besar Yogyakarta dan Surakarta (di mana terjadi sebuah demonstrasi anti-Ahmadiyah yang diikuti oleh ribuan orang pada Agustus 2008),[5] para pengikut Ahmadiyah "merundukkan badan"—di Yogyakarta dengan menurunkan papan nama gerakan dari

---

[3]Ada cukup banyak laporan media mengenai isu ini dari 2005 hingga 2010. Sebuah laporan yang cukup baik dari masa ketika fatwa ini dikeluarkan dapat dibaca di *Gatra*, 1 Agustus 2005. Sumber terbaik mengenai isu Ahmadiyah adalah International Crisis Group, *Indonesia: Impilications of the Ahmadiyah decree*. Sementara penafsiran Islami konvensional mengatakan bahwa orang yang murtad boleh dibunuh, tidak ada proposal atau usulan untuk menghabisi seluruh pengikut Ahmadiyah di Indonesia.

[4]*RK*, 22 Juli 2005, 25 Juli 2005, 2 Agustus 2005, 5 Agustus 2005; *Mengislamkan kembali Qadiyani dan Lahore* (Kediri: Lajnah Bahtsul Masa-il Pondok Pesantren Lirboyo, Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien, t.t. [2005]); diskusi dengan Miji Purwanto (ketua Jemaat lokal Ahmadiyah Indonesia, yakni dari cabang Qadian, di Kediri); Kediri, 26 Oktober 2008.

[5]*JktP* online, 4 Agustus 2008.

kantor pusat mereka—tetapi mereka tidak diserang.[6] Ahmadiyah memiliki sebuah masjid yang agak besar dan 200 anggota di Tawangmangu di lereng Gunung Lawu di sebelah tenggara Surakarta, tetapi mereka tidak pernah punya masalah dengan kelompok-kelompok lain. Kantor Cabang MUI yang membawahi Tawangmangu tidak meminta polisi untuk menutup aktivitas Ahmadiyah di sana, tetapi alih-alih berusaha untuk membuat pengikut aliran tersebut sadar akan berbagai "kesalahan" dalam keyakinan mereka.[7] Di Kudus, juga tidak ada masalah bagi sekitar 40 orang penganut aliran Ahmadiyah yang tinggal di sana.[8] Beberapa kiai dan aktivis pemuda NU secara terang-terangan mendukung kebebasan berkeyakinan kaum pengikut Ahmadiyah[9] sementara kelompok paramiliter NU, Garda Bangsa, bahkan menjaga sebuah masjid Ahmadiyah di Surabaya dari serangan yang dilancarkan MMI.[10] Emha Ainun Nadjib memberikan komentarnya bahwa fatwa MUI tidak memiliki kekuatan yang mengikat semua orang.[11]

Mengingat persepsi bahwa pemerintah seharusnya—atau setidak-tidaknya dapat—bertindak agar fatwa MUI dilaksanakan, muncul tuntutan yang terus-menerus dari sementara aktivis agar Ahmadiyah dinyatakan ilegal.[12] Sebuah pertemuan yang dihadiri

---

[6]*MIO*, 30 Juli 2005; *RS* online, 7 Agustus 2005, 8 Agustus 2005. Bupati Kabupaten Sleman mengatakan tidak ada masalah bagi para pengikut Ahmadiyah di sana; mereka tidak punya masjid tetapi menjalankan aktivitas-aktivitas pendidikan; *KR*, 15 Juni 2008. Sultan Hamengkubuwana X dan pemerintah Yogyakarta mengatakan bahwa mereka siap melindungi harta para pengikut Ahmadiyah sekiranya mereka mendapatkan ancaman; *KR*, 11 Juni 2008.

[7]*TempoI*, 6 Agustus 2005.

[8]*TempoI*, 11 Juni 2008.

[9]Diskusi dengan K.H. Imam Ghazali Said (yang membela kaum Ahmadiyah), pesantren An-Nur, Wonocolo, Surabaya, 23 Oktober 2008; *detikNews* online, 7 Mei 2008.

[10]*Detik Surabaya*, 7 Agustus 2005.

[11]*RK*, 21 Agustus 2005.

[12]Daftar kelompok yang termasuk di dalam "Forum Umat Islam" yang anti-Ahmadiyah dapat dibaca di International Crisis Group, *Indonesia: Implications of*

oleh 37 orang kiai dari Jawa dan Madura berkeberatan dengan gagasan bahwa pemerintah mesti bertindak semata-mata atas dasar fatwa dari MUI, dengan mengabaikan pandangan-pandangan dari berbagai organisasi lain, tetapi, pada akhirnya, sepakat dengan fatwa yang mengutuk Ahmadiyah tersebut.[13] Kalangan aktivis hak asasi manusia dan kebebasan beragama mengkritik fatwa MUI dan menentang setiap usaha yang bermaksud mengilegalkan Ahamadiyyah. Kekerasan yang terkait dengan isu ini memuncak dalam serangan FPI dan kaum ekstremis lain pada sebuah demonstrasi pengikut Ahmadiyah dan aktivis HAM di Monumen Nasional (Monas) di Jakarta pada 1 Juni 2008, di mana beberapa pemimpin Muslim Liberal kenamaan terluka.

Karena tekanan yang terus mengalir dari berbagai kelompok garis keras dan khawatir akan muncul kekerasan anarkis yang meluas, pada 9 Juni 2008, pemerintah mengeluarkan keputusan bersama tiga menteri yang ditandatangani oleh Menteri Agama, Menteri Dalam Negeri dan Kejaksaan Agung. Keputusan bersama ini memerintahkan Jemaat Ahmadiyah Indonesia—maksudnya, versi lokal dari cabang Qadian—untuk menghentikan segala aktivitas yang "tidak sesuai dengan penafsiran Agama Islam pada umumnya, seperti pengakuan adanya Nabi setelah Nabi Muhammad SAW". Barang siapa tidak bersedia menjalankan perintah ini akan "dikenai sanksi sesuai peraturan perundangan". Setiap pemerintah daerah diperintahkan untuk "melakukan pembinaan terhadap keputusan ini".[14] Keputusan ini tidak berlaku

the Ahmadiyah decree, hlm. 3. FPI dan HTI menjadi kelompok terdepan, bersama dengan MMI, KISDI, DDII, ICMI, PKS, PPP dan yang lain-lain, tetapi Muhammadiyah dan NU juga terwakili di sana.

[13]*MmK*, 5 Agustus 2005.

[14]Teks berita ini tersedia di berbagai sumber di situs Web, termasuk http://www.bbc.co.uk/indonesian/news/story/2008/06/080609_ahmadiyah.sthml. Keputusan bersama tiga menteri dipublikasikan di surat kabar-surat kabar lokal, seperti *KR*, 10 Juni 2008.

bagi organisasi lokal Ahmadiyah cabang Lahore—Gerakan Ahmadiyah Indonesia—tetapi pembedaan ini dianggap tidak ada oleh para aktivis anti-Ahmadiyah. Kita perlu mencatat bahwa Ahmadiyah tidak dilarang oleh keputusan bersama ini. Alih-alih, para pengikut Ahmadiyah diperbolehkan untuk meyakini apa yang mereka percayai, tetapi tidak diizinkan untuk menyebarluaskan kepercayaan mereka itu.

Keputusan pemerintah tahun 2008 tersebut dianggap tidak memuaskan oleh musuh-musuh Ahmadiyah, yang tetap mendesak agar pemerintah bertindak dengan menjadikannya ilegal.[15] Serangan-serangan terhadap para penganut Ahmadiyah dan properti mereka terus berlangsung, khususnya di Jawa Barat. Pada 2010, pemerintah meninjau ulang keputusan bersama tahun 2008 guna mencari sebuah solusi yang lebih permanen, yang hanya berarti satu hal, sebab pemerintah dan polisi masih tetap enggan berkonfrontasi dengan kelompok-kelompok anti-Ahmadiyah yang suka menggunakan kekerasan seperti FPI. Menteri Agama, yang juga merupakan politikus PPP, Suryadharma Ali,[16] secara tegas mengatakan bahwa Ahmadiyah harus dibubarkan, karena para pengikutnya terus menyebarkan keyakinan mereka sehingga melanggar keputusan bersama tiga menteri dan sesungguhnya mereka tidak bisa disebut Muslim, sebagaimana mereka klaim.[17] Pada Februari 2011, kampanye anti-Ahmadiyah menjadi semakin brutal, ketika segerombol sebanyak 1.500 orang menyerang dan menghancurkan sebuah situs Ahmadiyah di Jawa Barat, yang mengakibatkan tiga orang pengikut Ahmadiyah terbunuh karenanya. Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia, yang juga seorang politikus PAN, Patrialis Akbar memberi pernyataan bahwa pe-

---

[15]Tuntutan-tuntutan semacam itu juga muncul di berbagai daerah di Jawa tengah.Sebagai contoh, silakan lihat *KR*, 9 Juni 2008, 17 Juni 2008.

[16]Suryadharma Ali merupakan lulusan IAIN Jakarta, dan Sekretaris Jenderal PPP periode 2007–12.

[17]*JktP* online, 31 Agustus 2010.

merintah sedang mempertimbangkan secara serius untuk menjadikan gerakan Ahmadiyah ilegal di bumi Indonesia apabila para pengikutnya masih terus mengklaim bahwa mereka adalah Muslim.[18] Di Jawa Timur, di mana pengikut Ahmadiyah jumlahnya sangat sedikit dan tidak mengalami kesulitan yang berarti, kelompok-kelompok puritan tetap mendesak agar ada tindakan yang lebih tegas terhadap mereka. Pada Februari 2011, gubernur Jawa Timur, Dr. H. Soekarwo, mengalah dan menyatakan bahwa seluruh aktivitas Ahmadiyah dilarang di Jawa Timur. Para pengikut Ahmadiyah bahkan tidak boleh menuliskan nama Ahmadiyah di masjid-masjid mereka, tetapi tetap diperbolehkan menjalankan ritual mereka secara pribadi. Ketika sang gubernur mengumumkan hal ini, dia didampingi di kiri dan kanannya oleh kepala Kepolisian Daerah, komandan Daerah Militer Brawijaya, kepala Kejaksaan Tinggi Jawa Timur, ketua DPRD (Dewan Perwakilan Rakyat Daerah) Jawa Timur, dan ketua MUI setempat.[19]

Namun demikian, Ahmadiyah adalah sebuah aliran yang cukup kecil dan, karenanya, relatif mudah untuk diserang oleh musuh-musuhnya;[20] hal ini tidak berlaku pada LDII. Kita telah menyinggung di atas bahwa persoalan dengan LDII adalah klaim bahwa pendirinya, Nurhasan Ubaidah Lubis, memiliki *manhaj*

---

[18]*TempoI*, 7 Februari 2011. Dua belas orang yang didakwa sebagai pembunuh jemaat Ahmadiyah tersebut diberi hukuman ringan tiga hingga enam bulan pada Juli 2011; *JktP* online, 29 Juli 2011. Secara umum, sebagai seorang menteri Patrialis Akbar dipandang tidak memiliki kinerja yang terlalu baik, dan jelas bahwa pandangannya mengenai hukum dan hak asai manusia tidak mencakup gagasan bahwa para pengikut Ahmadiyah boleh terus meyakini versi mereka sendiri tentang Islam.

[19]*TempoI*, 28 Februari 2011. Serupa dengannya, gubernur Jawa Barat dan Sulawesi Selatan mengeluarkan larangan terhadap Ahmadiyah.

[20]Kelompok kepercayaan idiosinkratik lain yang juga dikecam oleh MUI adalah Salamullah, yang pemimpinnya, Lia Aminuddin (lahir 1947 di Surabaya), mengklaim bahwa dirinya adalah penjelmaan malaikat Jibril. Lia Aminuddin dua kali dijatuhi hukuman karena tuduhan penistaan agama dan dipenjara, pada 2006 (selama dua tahun) dan 2009 (selama 2,5 tahun). Kelompok kepercayaan ini berpusat di wilayah Jakarta dan keberadaannya tidak memiliki arti yang signifikan di Jawa Tengah dan Jawa Timur.

(jalan untuk mendalami) Islam yang secara unik benar, sehingga seluruh gerakan Islami yang lain salah, dan malahan mereka itu tidak bisa disebut sebagai orang Muslim sejati. Konsekuensinya, para pengikut LDII bahkan tidak boleh salat atau berdoa bersama dengan orang bukan LDII. Lebih dari sekali, MUI menyatakan bahwa organisasi ini sesat, di mana fatwa yang terakhir dikeluarkan pada 1994.[21] Organisasi ini berhasil selamat dari berbagai upaya yang ingin menjadikannya gerakan ilegal dengan cara melekatkan dirinya pada Golkar pada 1972, tetapi di era paska-Soeharto, kecaman yang luas terhadap LDII kembali menyeruak. Namun demikian, pada waktu ini LDII telah menjadi sebuah organisasi dengan cabang yang mencakup seluruh Jawa (dan daerah-daerah lain di Indonesia) dan paling tidak, demikian diklaimnya, memiliki jutaan pengikut, walaupun tidak semua orang memercayai klaim tersebut.[22] Di Kediri, tempat kelahirannya, LDII memang cukup kuat dan memiliki banyak pengikut, dengan menara masjid mereka yang puncaknya berwarna emas dan menjulang setinggi 99 meter (menara masjid tertinggi di Jawa Timur), yang disebut *Menara Asmaul Husna*—"menara 99 nama Allah yang indah". Ini menjadikan LDII di sana bukan target yang gampang untuk diserang oleh musuh-musuhnya.

---

[21]Teks tentang hal itu dapat ditemukan di Hartono Ahmad Jaiz (peny.), *Bahaya Islam Jama'ah-LEMKARI-LDII* (Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam, 1419 H/1998 M), hlm. 247-8. Fatwa MUI mengenai hal yang sama dari tahun 1979 terdapat dalam ibid., hlm. 94-5; salinan lain dari itu, tetapi tanpa tanggal dan dengan tanda tangan yang berbeda di bagian akhirnya, bisa dibaca di http://www.mui.or.id/index.php?option=com_docman&Itemid=84&limitstart=5 (di bawah "Islam Jama'ah").

[22]Pemimpin PKS yang pada waktu itu menjadi ketua MPR (Majelis Permusyawaratan Rakyat), Dr. Hidayat Nur Wahid, mengatakan bahwa dia ragu bila jumlah pengikut LDII memang sebanyak itu; diskusi pada 7 Juni 2007, Jakarta. Di bab sebelumnya, saya telah mengatakan bahwa saya tidak mampu mengonfirmasi klaim LDII bahwa mereka punya jutaan pengikut.

Ilustrasi 23 Papan nama sebuah cabang LDII di daerah pedesaan Karanganyar, 2008.

LDII masih terus tumbuh pada tahun-tahun setelah 1998, menarik pengikut baru dari beragam versi Islam yang lain dan memunculkan konflik di beberapa tempat. Seorang aktivis dakwah di wilayah Yogyakarta turun tangan di sebuah desa di mana umat beralih menjadi anggota LDII, menyediakan literatur anti-LDII dan, dengan cara demikian, menghentikan laju proses tersebut. Setelah menerima informasi dari aktivis itu, warga desa berkumpul dan memutuskan bahwa pengajian LDII tidak akan lagi digelar di desa mereka dan, apabila orang LDII bersikeras untuk tetap melakukannya, dia harus meninggalkan desa.[23] Tokoh

[23]Wawancara Arif Maftuhin dengan Drs. Moh. Abu Suhud, Yogyakarta, 29 Maret 2008.

senior pesantren Lirboyo, K.H. Idris Marzuqi, menyatakan bahwa LDII "sangat bertentangan dengan kita".[24]

Dari antara para tokoh yang amat kritis terhadap LDII adalah Drs. H. Hartono Ahmad Jaiz. Dia berasal dari Jawa Tengah, lahir di Boyolali di dekat Surakarta pada 1953, belajar di Surakarta dan Yogyakarta baik di lembaga bergaya Tradisionalis maupun di IAIN Yogyakarta, seorang penulis yang mengupas subjek-subjek Islami dan merupakan sosok yang ternama di kalangan DDII. Pada 1998, dia menerbitkan sebuah buku anti-LDII tentang "bahaya" LDII yang berisi "pengakuan para mantan gembong-gembong LDII".[25] Buku ini membahas sejarah LDII secara kritis, menjelaskan bagaimana organisasi ini menyimpang secara ideologis, dan mendeskripsikan berbagai keputusan yang diambil untuk menentangnya dari waktu ke waktu. Bisa dipastikan, LDII marahakanbuku ini. Hartono Ahmad Jaiz terus melancarkan kritiknya terhadap kalangan yang dianggapnya sesat dan pada 2002 memublikasikan bukunya yang lain yang berjudul *Aliran dan paham sesat di Indonesia*.[26] Pada bulan Maret 2006, dia menjadi pembicara di sebuah acara di suatu masjid di Surakarta yang diorganisasi oleh "Forum Komunikasi Aktivis Masjid", sebuah jaringan yang dibentuk di Surakarta pada 1998 serta dipimpin oleh salah satu tokoh paling radikal di kota tersebut, Mohammed Kalono.[27] Pertemuan ini diserang oleh para pen-

---

[24]Diskusi dengan K.H. A. Idris Marzuqi, Lirboyo, Kediri, 29 November 2007.

[25]Hartono Ahmad Jaiz (peny.), *Bahaya Islam Jama'ah-LEMKARI-LDII*. Informasi bibliografis mengenai Hartono diambil dari salah satu karyanya yang lain yang juga memunculkan polemik, sebuah buku berisi serangan terhadap Sufisme, yang berjudul *Tasawuf belitan Iblis* (Jakarta: Darul Falah, 1422 H/2001 M), hlm. 173–5.

[26]Hartono Ahmad Faiz (peny.), *Aliran dan paham sesat di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002).

[27]Forum ini biasa disingkat sebagai FKAM. Lihat International Crisis Group, *Indonesia: Noordin Top's support base* (Update briefing, Asia briefing no. 95. Jakarta/Brussels: International Crisis Group, 27 Agustus 2009), hlm. 7. Laporan ini menulis, "Banyak kelompok diskusi radikal mulai dari Jakarta sampai Lombok dilaksanakan atas nama FKAM. Di Sragen, situs Web-nya (http://addakwah-fkamsragen.blogspot.com) memiliki tautan ke sejumlah situs *jihadi*. ... Situs ini

dukung LDII, yang dilaporkan datang dengan menaiki 20 truk dan 50 kendaraan lain. Mereka masuk ke masjid dan berusaha untuk menyerang Hartono. Dia mendapatkan perlindungan dari polisi yang datang dengan cepat, tetapi empat orang lain dilaporkan terluka. Batu-batu dilemparkan ke kendaraan polisi yang membawa Hartono ke tempat yang aman.Ketegangan masih terasakan intens di sana, di mana para pendukung LDII menuntut permintaan maaf secara publik dari Hartono. Akhirnya, kedua belah pihak setuju untuk mengakhiri masalah tersebut di situ.Tindakan pendukung LDII kemudian mendapat kecaman dari ketua MUI yang menganggapnya sebagai aksi kriminal. Hartono juga dikejar oleh pendukung LDII ketika dia berbicara di depan sekelompok jamaah di Jakarta. Bambang Irawan Hafiluddin, salah satu "mantan pemimpin LDII" yang "pengakuannya" dipublikasikan di dalam karya Hartono *Bahaya Islam Jama'ah-LEMKARI-LDII*, juga menjadi subjek intimidasi oleh LDII, sebagaimana juga dialami oleh pengkritik lain. Hal semacam itu, paling tidak, dilaporkan secara mendetail di dalam *Sabili.* Di sisi lain, seorang pemimpin senior LDII mengecam Hartono dan mengklaim bahwa kritik dan penolakannya terhadap ajaran LDII merujuk pada gagasan-gagasan yang telah mereka ubah sejak kematian pendiri LDII Nurhasan Ubaidah Lubis. Meski demikian, artikel-artikel lain dalam *Sabili* edisi ini tetap mengecam LDII.[28] Namun, penting untuk dicatat bahwa meskipun LDII dikecam karena alasan yang kurang-lebih sama dengan yang mendorong munculnya kecaman terhadap Ahmadiyah, dan walaupun MUI menyatakan bahwa kedua aliran tersebut sesat, di tingkat pemerintah tidak ada orang atau pihak yang "siap" untuk melakukan tindakan untuk menentang LDII, seperti yang mereka lakukan terhadap penganut Ahmadiyah. Dalam

---

telah mensponsori peluncuran buku-buku JI dan melancarkan protes terhadap berbagai kelompok 'sesat' serta tempat-tempat yang diduga tempat maksiat."

[28]*Sabili* vol. 13, no. 21 (6 Rabi'ulakhir 1427H/4 Mei 2006), hlm. 17–31.

kasus LDII, sasarannya terlampau besar, sehingga biaya yang diakibatkan bila terjadi kekerasan sosial pun akan jauh lebih tinggi.

Sejak 2006, ada lebih banyak petunjuk tentang upaya LDII untuk "berdamai" dengan para penganut versi-versi lain dari Islam. Mereka tidak lagi menyebut pemeluk Islam lain di luar pengikut aliran mereka *kafir*, demikian dilaporkan tokoh-tokoh Muhammadiyah di Kediri, walaupun yang disebut terakhir ini percaya bahwa LDII tidak benar-benar mengubah keyakinan mereka.[29] K.H. Idris Marzuqi berpendapat bahwa LDII memang mengubah beberapa gagasannya, tetapi dia tidak memberi contoh tentang hal itu.[30] K.H. Imam Ghazali Said—yang merupakan seorang aktivis hubungan antaragama—menganggap LDII lebih moderat daripada di masa lalu, tetapi masih merupakan kelompok yang eksklusif.[31] Di Yogyakarta, LDII bertemu dengan perwakilan dari MUI dan kantor Departemen Agama Yogyakarta. Pejabat MUI mengatakan bahwa "LDII perlu terus menyosialisasikan lembagannya pada ormas-ormas yang lain agar masyarakat luas semakin kenal pada program-program LDII."[32] LDII menyelenggarakan seminar di sebuah masjid di Sleman untuk mendiskusikan kekerasan dan kriminalitas di kalangan anak muda, yang, menurut mereka, diakibatkan oleh kurang memadainya pendidikan agama yang diajarkan sesudahlevel taman kanak-kanak al Quran. Maka, LDII menyusun berbagai program pendidikan dakwah dan agama untuk anak usia 5 hingga 9 tahun dan 10 hingga 15 tahun. Sekretaris MUI Sleman menjadi salah satu pembicara di seminar tersebut.[33] Sementara itu, di

---

[29]Diskusi dengan Abdul Haris, Triyono dan Hari Widasmoro, Kediri, 29 November 2007.

[30]Diskusi dengan K.H. A. Idris Marzuqi, Lirboyo, Kediri, 29 November 2007.

[31]Diskusi dengan K.H. Imam Ghazali Said, pesantren An-Nur, Wonocolo, Surabaya, 23 Oktober 2008.

[32]*KR*, 12 Maret 2008.

[33]*KR*, 6 Desember 2008.

Ilustrasi 24 Upacara bersih desa di desa Manggis, Kediri, 2006 (foto oleh Suhadi Cholil dan Imam Subawi)

lereng Gunung Kelud di dekat Kediri, sekitar 45 anggota LDII tinggal di desa Manggis, yang memiliki populasi sekira 800 jiwa. Sebagian besar warga desa Manggis adalah Muslim, walaupun di sana juga terdapat komunitas penganut Hindu yang substansial (mungkin sekitar 30 persen dari populasi desa). Anggota LDII memberi prioritas pada relasi yang harmonis. Mereka tidak menghadiri pengajian dwi-mingguan yang digelar jamaah NU atau ambil bagian dalam tahlilan kaum Islam Tradisionalis. Tetapi, apabila mereka mendapat undangan ketika, sebagai misal, ada kematian di kalangan komunitas NU, mereka akan datang. Mereka bahkan menghadiri upacara *bersih desa*, menganggapnya sebagai adat kebiasaan setempat sembari mengabaikan keyakinan akan kekuatan-kekuatan spiritual yang masih dipegang oleh warga desa lain.[34]

---

[34]Diskusi dengan Pak Sri Woko (ketua kelompok LDII lokal), Manggis, 3 Maret 2006.

Ilustrasi 25 Warga desa berkumpul dalam acara bersih desa, desa Manggis, Kediri, 2006 (foto oleh Suhadi Cholil dan Imam Subawi)

Wahidiyah—yang juga berbasis di Kediri—adalah sebuah gerakan Islami lain yang kurang disukai oleh para pengkritiknya namun terlindungi baik karena jumlah pengikutnya maupun karena kedekatannya dengan praktik-praktik Tradisionalis.[35] Aliran ini berawal dengan perintah ilahiah yang diterima oleh kepala pesantren di Kedunglo, Kediri, bernama K.H. Abdoel Madjid Ma'roef, yang mengaku menerimanya pada 1959.Perintah ini berkenaan dengan sebentuk *zikir* khusus—yang menjadi semakin kompleks dari waktu ke waktu—yang dikenal sebagai *Sholawat Wahidiyah*. Bentuk zikir ini diyakini dapat membawa kebaikan baik di kehidupan sekarang maupun di akhirat nanti. Malahan, ada klaim yang menyatakan bahwa jika dizikirkan satu kali saja, *Sholawat Wahidiyah* dapat membebaskan 500 jiwa orang

[35]Sebuah kajian penting mengenai Wahidiyah dan kelompok-kelompok serupa lain di Kediri dapat dibaca di Arif Zamhari, *Rituals of Islamic spirituality.* Zamhari membahas Wahidiyah di hlm. 76–7, 95–164.

yang telah meninggal dunia dari siksa kubur.[36] Zikir tersebut terdiri dari pendarasan rapalan-rapalan tertentu dan juga ratap tangis.[37] Kalangan yang lain menganggap ini sebagai omong-kosong yang arogan. Tentang Wahidiyah, kiai senior dari Lirboyo, K.H. Idris Marzuqi, mengatakan bahwa, "ilmunya kurang."[38] Walaupun praktik-praktiknya sering dikategorikan sebagai Sufisme, NU tidak menganggap Wahidiyah sebagai sebuah tarekat yang benar dan terhormat (*muktabarah*).[39] Tokoh-tokoh Muhammadiyah di Kediri mengatakan bahwa, seperti LDII, Wahadiyah hanya mengambil untung dari kebodohan umat.[40]

Kini, Wahidiyah dipimpin oleh putra sang pendiri K.H. Abdul Latif Madjid (Gus Latif), yang ajaran-ajarannya idiosinkratik dan kental dengan nuansa Jawa.[41] Dia mengatakan, misalnya, bahwa semua agama itu sama: semua berangkat dari kitab suci ke intelektualisasi ke *rasa*—sebuah istilah dengan makna mendalam di dalam mistisisme Jawa, yang mengedepankan (di tengah bermacam ragam kompleksitas) suatu kesadaran tentang kehadiran yang langsung dari prinsip ilahiah di dalam kehidupan umat manusia.[42]Pada akhirnya, tujuannya adalah *makrifat*—

---

[36]Lihat situs Web organisasi Wahidiyah di http://sholawat-wahidiyah.com/id.

[37]Ratap tangis ritual juga ditemukan di dalam versi Sufisme yang dipromosikan oleh kiai TV yang amat populer (sampai dia mengambil istri kedua pada 2006 dan mulai kehilangan banyak pengikutnya dari kalangan perempuan), Aa Gym (Abdullah Gymnastiar), tetapi Howell keliru ketika mendeskripsikan bahwa ini adalah sesuatu yang khas pada alirannya, sebagaimana ditunjukkan oleh kasus Wahidiyah; Howell, "Sufism and the Indonesian Islamic revival", hlm. 719.

[38]Diskusi dengan K.H. Idris Marzuqi, Lirboyo, Kediri, 29 November 2007.

[39]Wahidiyah ditiadakan dari daftar tarekat Sufi yang sesungguhnya di dalam Sri Mulyati, dkk., *Mengenal dan memahami tarekat-tarekat muktabarah.*

[40]Diskusi dengan Abdul Haris, Triyono dan Hari Widasmoro, Kediri, 29 November 2007.

[41]Diskusi berikut dilandaskan pada pembicaraan saya dengan K.H. Abdul Latif Madjid, Kedunglo, Kediri, 2 Maret 2006.

[42]Untuk analisis yang paling otoritatif di bidang ini, silakan lihat P.J. Zoetmulder, *Pantheism and monism in Javanese suluk literature: Islamic and Indian mysticism in an Indonesian setting* (peny. dan penj. M.C. Ricklefs; KITLV Translation

gnosis, pengetahuan akan misteri yang Ilahi—dan, demikian menurut penuturannya, Wahidiyah menawarkan cara yang paling efektif dari semua cara lain untuk mencapai tujuan tersebut. Doktrin Wahidiyah serupa dengan ajaran "tanpa diri" di dalam Budhisme, kata Gus Latif lebih jauh. Aktivitas sentralnya adalah apa yang dinamakan *mujahadah*—"pergumulan", sebuah istilah yang lazim dalam Sufisme—yang di dalam Wahidiyah berarti upaya keras untuk berjuang dan mengalahkan hawa nafsu dan keinginan daging sehingga manusia menjadi sadar bahwa dia akan kembali kepada Tuhan.[43] Gus Latif tidak terlalu peduli bahwa NU tidak mengakui Wahidiyah sebagai sebuah tarekat Sufi dalam pengertian yang sesungguhnya karena memang begitulah adanya, demikian katanya, sebab tidak ada pengucapan sumpah (*bayat*, dalam bahasa Arab *bay'a*) untuk menerima otoritas sang *murshid*, sebagaimana ditemukan dalam tarekat. Gus Latif adalah seorang yang intim dengan dunia roh: roh orang yang telah meninggal mengirimkan salam kepadanya dari dalam kubur dan banyak roh-roh dari tempat di dekat situ (*jin*) berkomunikasi dengannya. Dia mampu menyembuhkan orang-orang yang sakit dengan mengunjungi mereka dalam mimpi. Kekuatan-kekuatan roh lokal Jawa yang sudah lama diakui keberadaannya—termasuk Ratu Kidul dan Sunan Lawu—sesungguhnya juga merupakan ciptaan Tuhan, demikian penuturannya.

Gerakan Wahidiyah memiliki pengikut dalam jumlah yang besar. Gus Latif mempunyai sekitar 1.500 murid di Kedunglo, mulai dari tingkatan taman kanak-kanak hingga pendidikan tinggi. Bahasa Arab, Inggris, dan Cina diajarkan, dengan bahasa

Series 24; Leiden: KITLV Press, 1995), khususnya hlm.182-4; referensi-referensi lain bisa dicari melalui bagian indeksnya.

[43]Sebuah penggambaran dari salah satu publikasi Wahidiyah, yang jumlahnya banyak, saya dapatkan ketika saya berkunjung ke Kedunglo pada 2 Maret 2006: *Di dalam Wahidiya yang dimaksud adalah bersungguh-sungguh memerangi dan menundukkan hawa nafsu untuk diarahkan kepada kesadaran Fafirruu—Ilallah wa Rasulihi Shallallaahu 'alaihi wa sallam.*

Jawa diajarkan di tingkat sekolah dasar. Pelajarannya meliputi pendidikan keterampilan bisnis praktis dan murid-muridnya diharapkan untuk mendirikan bisnis berskala kecil mereka sendiri. Pesantrennya memiliki sebuah Sekolah Tinggi Ilmu Ekonomi, yang meliputi Jurusan akuntansi dan manejemen.[44] Gerakan Wahidiyah mempunyai banyak cabang lain di Jawa, di pulau-pulau lain di Indonesia serta di beberapa kota di luar negeri. Mereka mengadakan berabagai acara *mujahadah* dengan zikir dan ratap tangis yang bisa berlangsung selama beberapa hari di cabang-cabangnya dan, dua kali dalam setahun, dalam skala besar di Kedunglo sendiri. Dalam kesempatan seperti ini, sekira 75.000 sampai 150.000 jamaah datang ke Kedunglo, sehingga membawa keuntungan besar bagi para pemilik warung di desa tersebut.[45]

Kediri juga menjadi basis dari Dhikr al-Ghafilin, sebuah gerakan zikir idiosinkratik lain. Zikir ini dikembangkan oleh tiga kiai Tradisionalis karismatis yang diyakini memiliki kemampuan supernatural hebat: K.H. Hamim Jazuli (Gus Mik) yang kontroversial dari Kediri, K.H. Ahmad Siddiq dari Jember dan K.H. 'Abd al-Hamid dari Pasuruan. Dhikr al-Ghafilin tidaklah seterlembaga seperti Wahidiyah.Ketika kelompok ini hendak mengadakan pertemuan, kabar tentangnya menyebar secara "informal" dan mencapai 20.000 orang pengikutnya untuk berkumpul dan bergabung di dalam acara zikir yang panjang dan lama di pesantren Al Falah di Ploso. Mereka akan menginap di tenda-tenda yang didirikan di sepanjang jalan. Beberapa makam sakral atau suci di wilayah Kediri juga digunakan sebagai lokasi

---

[44]*MmK*, 29 Agustus 2005.

[45]Untuk laporan mengenai acara-acara *muhajadah* semacam itu, silakan lihat misalnya *MmK*, 7 Maret 2005, 26 Juli 2005, 26 Agustus 2005, 29 Agustus 2005, 12 Agustus 2006; *RK*, 29 Agustus 2005, 18 Februari 2006, 13 Agustus 2006. Untuk laporan tentang acara Wahidiyah di Yogyakarta, silakan lihat *KR*, 9 Juni 2008.

bagi acara zikir semacam ini.[46] Sebuah kelompok serupa yang menamakan dirinya Dzikr ar-Rahmah berkumpul di makam Sunan Geseng di Kediri pada malam Jumat untuk mendaraskan Surat Al-Fatihah sebanyak seratus kali.[47]

Sebuah kelompok bernama Ihsaniyyat merupakan gerakan zikir lain yang berbasis di Kediri yang juga dibahas di dalam kajian Arif Zamhari.[48] Pemimpinnya—yang juga bernama K.H. Abdul Latif, tetapi merupakan orang yang berbeda dari pemimpin Wahidiyah—dikenal terbuka pada budaya-budaya lokal yang biasanya dianggap sebagai bentuk budaya khas abangan.Dia bergerak di kalangan para penari jaranan, misalnya.Ketika dia sedang mengadakan ruwatan untuk membersihkan roh-roh jahat, dia tidak memakai wayang semata-mata karena wayang kini sudah menjadi terlampau mahal. Kiai Latif percaya bahwa keris memiliki kekuatan—"ada makhluk di situ," demikian katanya—tetapi dia tidak takut kepada mereka. Di Banyuwangi, dia dikritik oleh para kiai NU karena membuka pertunjukan tari jaranan, tetapi dia membalas dengan mengatakan bahwa ini

---

[46]Zamhari, *Rituals of Islamic spirituality*, hlm. 207–44; *MmK*, 15 Oktober 2003, 19 Oktober 2003, 29 September 2003, 16 Oktober 2004; *RK*, 15 Oktober 2003; surel dari Imam Subawi, 18 Desember 2008. Salah satu situs atau tempat yang rutin dipakai oleh kelompok ini untuk menggelar zikir mereka adalah makam Syekh Wasil, wali terkenal yang membawa Islam ke Kediri, walaupun identitas dan sejarah sesungguhnya dari tokoh ini tidak demikian jelas; lihat *RK*, 10 Februari 2009. Makam Gus Mik (meninggal 1993) di Mojoroto, Kediri, sendiri juga merupakan tempat peziarahan yang besar bagi pengikut aliran ini; lihat laporan dan pengamatan yang dilakukan di sana di dalam *MmK*, 11 Oktober 2005. Lebih lanjut mengenai Gus Mik, silakan lihat Muhammad Nurul Ibad, *Perjalanan dan ajaran Gus Miek* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2007).

[47]*RK*, 5 Oktober 2006. Di Piyungan, Yogyakarta, juga terdapat sebuah makam yang diyakini sebagai pusara Sunan Geseng. Bukan hal yang luar biasa bahwa di Jawa tokoh-tokoh suci dimakamkan di lebih dari satu tempat; para pengikut mereka akan mengatakan bahwa hal ini disebabkan oleh kekuatan supernatural yang hebat dari orang-orang tersebut atau oleh sesuatu yang tidak diketahui.

[48]Zamhari, *Rituals of Islamic spirituality*, hlm. 165-206.

adalah gaya dakwah dari wali sanga yang membawa Islam ke tanah Jawa.[49]

Arif Zamhari mengemukakan sebuah poin yang penting tentang sumbangan kelompok-kelompok zikir ini dalam upaya membuat kaum abangan lebih saleh secara Islami:

> Kelompok-kelompok ini telah menarik para pengikut dari basis sosial yang luas ke dalam praktik mereka, dan dengannya berkontribusi secara signifikan bagi perbaikan dalam praktik religius di kalangan umat Muslim Indonesia yang dikenal tidak terlalu ketat di dalam penghayatan praktik Islami sehari-hari. Berdasarkan pemahaman mereka akan berbagai ajaran tasawuf [Sufisme], alih-alih menolak umat Muslim nominal, kelompok-kelompok Majelis Zikir ini telah menunjukkan rasa hormat dan penghargaan pada banyak jenis simbol kultural yang dipakai oleh kelompok-kelompok Muslim ini. Dengan cara demikian, kehadiran beragam Majelis Zikir ini ... telah berkontribusi dalam usaha memperpendek jurang antara kaum Muslim santri dan kaum Muslim nominal, yang sejak dulu dikenal berlawanan satu sama lain secara ideologis.[50]

Karena kelompok-kelompok semacam ini begitu dekat dengan praktik kaum Islam Tradisionalis—apa pun idiosinkrasi mereka dan betapa pun rendah posisi mereka di mata kalangan umat yang merasa lebih tahu tentang ajaran Islam yang ortodoks—dan karena mereka mampu memobilisasi pengikut dalam jumlah puluhan ribu, mereka lepas dari upaya anatematisasi oleh MUI atau organisasi-organisasi radikal lain, di mana yang disebut terakhir ini memang masih lemah di Kediri. Tetapi, tidak se-

---

[49]Diskusi dengan K.H. Abdul Latif, pesantren al-Ihsan Jampes, Kediri, 16 Maret 2005.Arif Zamhari mencatat (di dalam *Rituals of Islamic spirituality*, hlm. 176) bahwa ketika gerakan Ihsaniyyat menyebar ke Banyuwangi, hal itu menjadi ancaman bagi para kiai lama yang sudah menancapkan pengaruhnya terlebih dulu dan menciptakan persaingan di kalangan dalam Islam Tradisionalis.

[50]Arif Zamhari, *Rituals of Islamic spirituality*, hlm. 3.

orang pun dapat mengatakan dengan percaya diri bahwa keadaanya akan senantiasa seperti sekarang ini.

Gerakan-gerakan dan sekte-sekte Islam idiosinkratik lain yang lebih kecil tidak berkembang begitu baik, sebab pengekangan dan gencetan terhadap "aliran sesat" menjadi semacam obsesi di pihak MUI, berbagai organisasi besar lain, kepolisian dan kejaksaan, kalangan Islam radikal dan, dalam banyak kasus, bahkan komunitas dan individu lokal. Dalam pengertian ini, keadaan sosial di desa-desa di Jawa pada awal abad ke-21 tidak begitu berbeda dari keadaan masyarakat Inggris pada abad ke-16 dan ke-17, seperti hasil analisis yang dipaparkan di dalam kajian klasik Keith Thomas yang berjudul *Religion and the decline of magic* tentang periode tersebut:

> Sungguh, bila catatan-catatan tentang kehidupan pedesaan dari periode Tudor dan Stuart meninggalkan satu kesan, hal tersebut adalah kuatnya tirani opini lokal dan tiadanya toleransi yang ditunjukkan terhadap pihak-pihak yang tak sepaham atau memiliki perbedaan sosial.Masyarakat pedesaan tidak mengenal konsep modern mengenai privasi dan kehidupan pribadi. Adat-istiadat masyarakat desa menuntut agar sukacita dan dukacita, perkawinan dan pemakaman, dibagi dengan anggota-anggota lain dalam komunitas ... Pun tidak ada yang menentang pandangan bahwa urusan paling pribadi seseorang boleh diketahui oleh komunitas secara keseluruhan.Sebaliknya, setiap orang memiliki hak untuk tahu apa yang orang lain lakukan.[51]

Ketua MUI Daerah Istimewa Yogyakarta mengatakan pada Januari 2008 bahwa, dalam upaya mencegah munculnya aliran-aliran sesat, MUI setempat akan berkoordinasi dengan berbagai organisasi massa Islam untuk memberikan bimbingan kepada masyarakat dan umat terkait hal ini, dalam rangka memper-

---

[51]Keith Thomas, *Religion and the decline of magic: Studies in popular beliefs in the sixteenth and seventeenth-century England* (Harmondsworth: Penguin Books, 1973), hlm. 629.

tahankan iman dan kesalehan mereka. Koordinasi MUI juga akan melibatkan kepolisian daerah dan kejaksaan tinggi di tingkat provinsi,[52] yang sekali menegaskan pandangan MUI mengenai dirinya sendiri sebagai sebuah badan yang dapat meminta bantuan polisi dan pengadilan agar keputusannya dijalankan, sebuah pandangan yang juga dimiliki pemerintah, sebagaimana sudah kita singgung. Ketua MUI kota Yogyakarta mengungkapkan harapannya bahwa kepolisian dan kejaksaan akan "bertindak tegas" dalam hal ini.[53] Seorang anggota Majelis Tabligh dan Dakwah Khusus Muhammadiyah menyatakan bahwa kehadiran dan perkembangan aliran-aliran sesat semacam ini merupakan bagian dari konspirasi internasional untuk menghancurkan agama Islam, yang bahkan mengancam berbagai lembaga pendidikan Muhammadiyah sendiri.[54] Kepala Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta merasa bahwa para pemimpin Muslim, berbagai organisasi Islami dan pemerintah harus bekerja sama dengan erat melawan kelompok-kelompok sesat ini, yang kemunculannya terfasilitasi oleh "euforia" atas kebebasan di era reformasi ini.[55]

Sebuah gerakan yang menamakan diri Al-Qiyadah Al-Islamiyah memiliki pengikut yang tersebar di berbagai tempat di Jawa dan membetot perhatian besar selama kurun waktu 2006-8. Pemimpin mereka adalah seorang pensiunan pegawai negeri sipil Jakarta yang tinggal di Bogor (Jawa Barat) bernama Abussalam alias Ahmad Mushaddeq. Setelah menjalani mati raga selama 40 hari, pada Juli 2006 dia mengklaim bahwa dirinya telah me-

[52]*KR*, 8 Januari 2008. *KR*, 3 November 2007, memberitakan larangan MUI nasional terhadap sembilan "aliran sesat"; ini meliputi Ahmadiyah, seperti sudah didiskusikan di sini. Aliran-aliran sesat yang lain juga ada dan hidup di wilayah Yogyakarta dan akan dibahas di bawah ini.

[53]*KR*, 17 Maret 2008.

[54]*KR*, 14 Februari 2008.

[55]*KR*, 10 November 2007, mengutip Drs. Muhsin Hariyanto, kepala Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.

nerima pewahyuan ilahi yang menyatakan bahwa dia adalah seorang nabi baru. Ahmad Mushaddeq menyebut dirinya sendiri *Al-Masih Al-Maw'ud*—mesias yang dijanjikan oleh Islam akan datang di akhir zaman (klaim yang juga dibuat oleh pendiri Ahmadiyah Mirza Ghulam Ahmad semasa hidupnya). Para pengikut Ahmad Mushaddeq dilaporkan tidak mau mengakui kebenaran kisah perjalanan Nabi Muhammad ke surga (*isra'* dan *mir'aj*) dan mereka tidak salat lima waktu atau berpuasa. MUI menyatakan kelompok ini sebagai sesat dan para pengikutnya sebagai kaum murtad, serta merekomendasikan bahwa pemerintah menetapkan keilegalan upaya untuk menyebarluaskan ajaran-ajaran Al-Qiyadah Al-Islamiyah dan melarang berbagai publikasinya.Ketua NU, K.H. Hasyim Muzadi, juga menyerukan penahanan dan pengadilan Ahmad Mushaddeq.[56] Kepolisian melaporkan bahwa pada akhir 2007 pemimpin Al-Qiyadah Al-Islamiyah tersebut telah memiliki 41.000 pengikut di seluruh Indonesia, dengan 8.792 pengikut di Jakarta, 511 di Tegal, 5.114 di Yogyakarta, 2.610 di Surabaya, sejumlah yang kurang-lebih sama di luar Jawa dan sejumlah kecil sisanya di tempat-tempat lain. Sekira 60 persen dari para pengikut Ahmad Mushaddeq ini berstatus mahasiswa.[57]

Pemerintah menekan Al-Qiyadah Al-Islamiyah pada akhir 2007. Kejaksaan Agung bertindak berdasarkan fatwa MUI, dengan mendengarkan pendapat dari BAKORPAKEM (sebuah badan yang diberi wewenang untuk mengawasi gerakan kebatinan)[58] serta persetujuan Presiden. Kejaksaan Agung menyatakan gerakan ini ilegal dan melarang segala bentuk publikasinya. Kepolisian kemudian memburu Ahmad Mushaddeq dengan tuduhan pe-

---

[56]*KR*, 4 Oktober 2007, 25 Oktober 2007, 31 Oktober 2007.

[57]*KR*, 31 Oktober 2007.

[58]Badan Koordinasi Penganut Aliran Kepercayaan Masyarakat, lembaga pengganti PAKEM (Peninjauan Aliran Kepercayaan Masyarakat) yang disinggung sebelumnya di buku ini, di bawah Kejaksaaan Agung sejak 1960.

nodaan agama, yang bisa dihukum kurungan hingga lima tahun. Dia akhirnya menyerahkan diri kepada kepolisian di Jakarta, di mana pihak yang disebut terakhir ini lalu mempertontonkannya di depan para wartawan dengan tangan terborgol. Tempat meditasinya di Bogor diserang dan dihancurkan oleh ratusan aktivis yang menamakan diri mereka Gerakan Umat Islam Indonesia. Kementerian Agama mengumumkan bahwa mereka akan mengusahakan melalui dakwah untuk membawa kembali para pengikut aliran sesat ini kepada Islam yang sejati, tetapi apabila orang-orang tersebut menolak untuk bertobat, tindakan hukum akan diambil terhadap mereka.[59]Dalam sebuah pertemuan di Yogyakarta yang dihadiri oleh ketua Kejaksaan Tinggi provinsi DIY, kepala intelijen Polda DIY, kepala intelijen militer, dan ketua MUI provinsi DIY, larangan ini secara resmi dinyatakan pula di Yogyakarta.[60] Tindakan yang sama dilakukan di daerah-daerah hukum lain. Mencerminkan bagaimana fatwa MUI dipandang dan disikapi oleh kepolisian, seorang polisi senior di Bantul (Yogyakarta bagian selatan) mengatakan bahwa landasan hukum bagi tindakan kepolisian dalam hal ini adalah "keputusan Jaksa Agung serta fatwa MUI".[61]

Al-Qidayah Al-Islamiyah hancur dengan cepat di bawah beratnya tekanan yang diberikan oleh MUI, kepolisian dan aktivis. Di Yogyakarta, para petugas dari kejaksaan tinggi dan kepolisian telah mulai menginterogasi anggota-anggota kelompok tersebut setidak-tidaknya sejak September 2007. Para pengikut Al-Qiyadah Al-Islamiyah datang ke kantor polisi dan di sana mereka mencari perlindungan dari tindak kekerasan sekaligus menyatakan pertobatan mereka. Pantas untuk dicatat dan diperhatikan bahwa pernyataan bertobat semacam itu dilaksanakan di kantor polisi, bukannya di masjid, paling tidak di sebagian besar

---

[59]*KR*, 26 Oktober 2007, 31 Oktober 2007.

[60]*KR*, 3 November 2007.

[61]*Bernas*, 16 November 2007.

kasus yang saya ketahui. Ketika hal tersebut dilaksanakan di masjid atau kantor dinas Departemen Agama, pejabat daerah, polisi, dan tak jarang juga anggota militer turut hadir.[62] Dalam paling tidak satu kasus, beberapa anggota MMI datang ke kantor Kejaksaan Tinggi Daerah Istimewa Yogyakarta untuk menyaksikan dua anggota aliran Al-Qiyadah Al-Islamiyah mengucapkan kalimat *Syahadat* mereka.[63] Sekelompok massa yang menamakan diri Forum Masyarakat Islam menangkap beberapa pengikut Ahmad Mushaddeq di Sleman dan memaksa mereka untuk mengucapkan pertobatan mereka secara terbuka.[64] Di Klaten, masyarakat mengancam seorang anggota Al-Qiyadah Al-Islamiyah dan istrinya yang tengah hamil ketika mereka menolak untuk mengucapkan *Syahadat* dan memukuli sang suami. Polisi mengamankan keduanya dan kemudian membawa mereka ke sebuah pertemuan di mana mereka menyatakan pertobatan mereka.[65]

Polisi menangkap pemimpin gerakan Al-Qiyadah Al-Islamiyah di Kediri dan kemudian kepala kepolisian daerah, kejaksaan negeri setempat, kantor dinas Departemen Agama dan MUI memberikan kuliah agama kepada para pengikutnya. Namun demikian, beberapa dari antara mereka menolak untuk "bertobat" sementara beberapa yang lain yang mengucapkan pertobatan mereka di masjid menarik kata-kata mereka keesokan harinya sembari menuduh bahwa kepolisian tidak memiliki otoritas untuk bertindak seperti mereka lakukan. Maka, tindakan hukum diambil terhadap mereka.[66] Di Bantul, Wakil Komandan

[62]Sebagai misal, *KR*, 10 Oktober 2007, 2 November 2007, 7 November 2007, 10 November 2007; *Bernas*, 21 September 2007, 9 Oktober 2007, 10 Oktober 2007, 3 November 2007, 9 November 2007, 10 November 2007, 15 November 2007; *RK*, 3 November 2007; *MmK*, 6 November 2007.

[63]*Bernas*, 2 November 2007. Saya curiga bahwa para aktivis MMI itulah yang membawa kedua anggota Al-Qiyadah Al-Islamiyah tersebut ke sana untuk tujuan itu, tetapi surat kabar tidak memberitakan hal ini.

[64]*KR*, 3 November 2007.

[65]*KR*, 16 November 2007; *Bernas*, 16 November 2007.

[66]*DetikSurabaya* online, 6 November 2007.

satuan polisi anti-terorisme, Densus 88, menguliahi para pengikut aliran ini mengenai kesalahan dalam keyakinan mereka. Al-Qiyadah Al-Islamiyah memang belum tumbuh menjadi sebuah organisasi teroris, tetapi bila tidak dilarang hal tersebut bisa saja terjadi, demikian dikatakannya.[67] Ritual pertobatan umum dari sekitar seribu pengikut Al-Qiyadah Al-Islamiyah selanjutnya dilaksanakan di masjid di dalam kompleks markas besar kepolisian daerah DIY pada akhir November 2007. Upacara ini dipimpin oleh pemimpin gerakan tersebut di Yogyakarta serta disaksikan oleh para kepala kepolisian yang ada di wilayah Yogyakarta, ketua Kejaksaan Tinggi DIY dan MUI DIY, juga oleh para pejabat senior angkatan laut dan angkatan udara, para pemimpin agama dan tokoh-tokoh masyarakat terkemuka lain. Pemimpin Al-Qiyadah Al-Islamiyah memuji kepolisian daerah Yogyakarta karena tidak menahan satu pun pengikut aliran tersebut, seperti yang terjadi di wilayah hukum lainnya.[68]

Di Jakarta, pemimpin tertinggi Al-Qiyadah Al-Islamiyah Ahmad Mushaddeq mengucapkan kalimat *Syahadat*, tetapi para hakim Pengadilan Negeri Jakarta Selatan yang mengadilinya (dia diadili di pengadilan sipil, bukan pengadilan agama) tidak mempercayainya. Dia didakwa dengan pasal penodaan agama dan dijatuhi hukuman penjara empat tahun. Anggota-anggota FPI dan para hadirin yang lain memekikkan *Allahu akbar* walaupun mereka sebenarnya menginginkan agar Ahmad Mushaddeq dihukum mati—yang tidak dimungkinkan berdasarkan hukum penodaan agama di Indonesia.[69] Ini menjadi salah satu kasus yang mendorong uji materi ke Mahkamah Konstitusi pada Oktober 2009 yang menginginkan agar undang-undang tentang penodaan agama dihapuskan, tetapi Mahkamah Konstitusi (seperti sudah kita singgung sebelumnya) menolaknya.

---

[67] *KR*, 16 November 2007; *Bernas*, 16 November 2007.

[68] *KR*, 24 November 2007; *Bernas*, 24 November 2007.

[69] *JktP* online, 24 April 2008.

Sebuah sekte atau aliran kecil muncul di wilayah pegunungan Gunung Kidul dan menamakan diri Laku Dumadi Anggayuh Titi Tentrem (bahasa Indonesia: Jalan untuk Menggapai Kedamaian), tetapi, pada kenyataannya, aliran ini membawa sedikit saja kedamaian bagi para pengikutnya. Di antara ajaran-ajarannya yang "sesat" adalah bahwa, apabila tidak tersedia air untuk berwudu sebelum seseorang melaksanakan salat Isya', tanah atau pasir dapat digunakan.[70] Para pengikut aliran ini tidak boleh makan labu, yang disebut *waluh* dalam bahasa Jawa, sebab dipercayai bahwa kata tersebut merupakan kependekan dari *wali Allah* (orang suci utusan Allah). Gagasan-gagasan serupa lain juga diajarkan dalam Laku Dumadi Anggayuh Titi Tentrem. Seorang dari Magelang yang tidak diketahui namanya diyakini sebagai penggagas awal dari aliran ini, tetapi 30 orang dari Gunung Kidul-lah yang pada akhirnya harus mengucapkan kalimat *Syahadat* dan salat dengan cara yang konvensional, di bawah pengawasan ketat dari ketua dan wakil ketua MUI Gunung Kidul, para pejabat kepolisian dan pemerintah daerah setempat.[71]

Laporan-laporan mengenai masyarakat lokal yang bertindak di luar hukum untuk menghentikan aktivitas keagamaan yang dianggap sesat bukanlah sesuatu yang tidak biasa.Ratusan warga desa Gurah (di dekat Kediri) menyerang gubuk kecil yang dipakai oleh sekelompok orang yang berguru pada seorang bernama Supriyono. Supriyono sendiri adalah orang yang memang agak *nyentrik*: sering kali memakai pakaian bergaya India, telinganya bertindik, dan tidak mau repot-repot melaporkan keberadaannya di situ kepada pejabat desa. Pengikutnya—yang berjumlah antara tiga hingga sedikit di atas sepuluh orang—

[70]Praktik ini dikenal sebagai *tayamum* (dalam bahasa Arab *tayammum*) tetapi saya tidak mengerti dengan baik mengapa praktik ini dinyatakan sesat, karena hal ini sejatinya diperbolehkan dalam keadaan-keadaan tertentu; lihat A.J. Wensinck—[A.K. Reinhart], "Tayammum (a)", di dalam P. Bearman, dkk. (peny.), *Encyclopedia of Islam* (edisi ke-2), vol. 10, hlm. 399.

[71]*KR*, 31 Desember 2007.

menyucikan diri mereka dengan air yang ditaburi bunga tujuh rupa. Atas dasar kecurigaan dan prasangka sebagai penganut aliran sesat, Supriyono tidak hanya kehilangan gubuknya yang dihancurkan massa tetapi juga ditahan dan diinterogasi oleh polisi.[72] Warga desa di Grogol (Kediri) merasa berkeberatan dengan sebuah kelompok zikir yang pindah ke daerah mereka. Kelompok yang dikenal dengan nama Dzikru Syahadatin ini terdiri dari laki-laki dan perempuan yang melakukan aktivitas zikir mereka secara bersama di sebuah ruangan tertutup. Warga desa mengklaim bahwa mereka adalah anggota suatu kelompok atau aliran sesat yang tidak berpuasa pada bulan Ramadan dan yang tidak mau bergaul dengan masyarakat setempat. Anggota-anggota kelompok zikir ini menolak tuduhan tersebut. Maka, polisi pun turun-tangan dan memerintahkan kelompok itu untuk menghentikan aktivitas mereka atas nama menjaga ketenteraman umum.[73] Seorang bernama Miftahul Huda mendirikan sebuah sekolah Islami di Malang tetapi oleh warga setempat dia dituduh menyebarkan ajaran-ajaran bidah yang disebut Jamaah Safaatus Shalawat.Konon, ajarannya termasuk mengizinkan salat tanpa ritual wudu dengan air terlebih dahulu dan melarang anggotanya untuk berziarah ke makam. Pihak berwenang setempat memberi perintah agar Miftahul Huda menghentikan berbagai aktivitasnya sebelum 22 Desember 2007, tetapi dia memilih untuk mengabaikannya. Maka, masyarakat setempat menyerang sekolahnya lima hari kemudian dan membakar empat bangunan. Polisi turun-tangan untuk mengamankan area tersebut.[74] Di Sidoarjo, sekitar 200 warga desa membubarkan paksa sekelompok orang (yang berjumlah sekira 100) yang telah melaksanakan zikir secara bersama-sama selama kurang-lebih satu tahun. Klaim yang di-

[72]*RK*, 1 Desember 2005.

[73]*RK*, 17 Juli 2007, 26 Juli 2007.

[74]*JktP* online, 28 Desember 2007; *AntaraNews.com*, 27 Desember 2007. Saya tidak tahu apa yang terjadi pada Miftahul Huda setelah peristiwa tersebut.

ajukan warga adalah bahwa mereka tidak melakukan doa ritual, tetapi hanya melaksanakan zikir hingga larut malam—tuduhan yang lalu disanggah oleh pemimpin kelompok tersebut. Pertemuan dengan para pemimpin agama setempat berlangsung ricuh dan nyaris berakhir dengan bentrokan. Maka, warga desa menyelesaikan masalah itu dengan cara mereka sendiri.[75]

Kadang-kadang, kasusnya hanya menyangkut tindakan satu orang. Seorang bernama Joko Sembung dari Nganjuk, yang mengklaim sebagai Muslim ortodoks yang taat, dituduh telah menistakan agama Islam hanya dengan berbekal bukti yang dikemukakan oleh salah seorang tetangganya. Si penuduh mengklaim bahwa, ketika mereka bersama dalam satu mobil, Joko Sembung telah menyebut Nabi Muhammad sebagai seorang penipu besar. Dia juga dituduh telah memengaruhi keluarganya dengan ajaran-ajaran sesat yang lain. Joko Sembung dilaporkan kepada polisi, menolak segala dakwaan terhadapnya, tetapi tetap ditahan oleh polisi selama tiga bulan sampai masa persidangan dan kemudian dijatuhi hukuman penjara selama tiga tahun.[76]

Bukan hanya undang-undang anti-penodaan agama yang digunakan untuk menghajar para penganut aliran "sesat". Yusman Roy adalah seorang mualaf yang dulunya merupakan pemeluk agama Kristen. Dia juga adalah seorang mantan petinju. Di pesantren yang didirikannya di Malang, Yusman Roy dan para pengikutnya melaksanakan salat lima waktu mereka dalam bahasa Arab, diikuti dengan terjemahan bahasa Indonesia atau Jawanya, dengan alasan agar orang bisa memahami apa yang mereka katakan di dalam salat mereka. Tak butuh waktu lama bagi MUI untuk menyatakan praktik ini sebagai bidah dan tidak sedikit pihak yang setuju dengan pandangan ini, termasuk Said Agil Siradj dari NU, yang mengatakan bahwa dari antara bebe-

[75]*TempoI*, 11 November 2008. Kelompok yang dimaksudkan di sini menamakan diri mereka Yayasan Karisma Usada Mustika.

[76]*TempoI*, 4 September 2002.

rapa hal yang tidak bisa ditawar-tawar dalam agama Islam adalah ritual doa atau salatnya. Kepolisian, seperti bisa ditebak, bertindak berdasarkan fatwa MUI dan menahan Yusman Roy. Namun demikian, muncullah penentangan publik terhadap tindakan polisi itu. Ahmad Syafii Maarif dari Muhammadiyah mengatakan bahwa Yusman Roy mungkin telah melakukan kekeliruan, tetapi dia tidak bisa dikatakan telah melakukan kejahatan. Dua kiai terkemuka dari NU, Ali Maschan Moesa dan Imam Ghazali Said juga berkeberatan dengan penahanan tersebut. Ulil Abshar Abdalla dari Jaringan Islam Liberal (JIL, yang akan kita bahas lebih jauh di bawah) berpendapat bahwa MUI telah keliru dengan mengecam tindakan Yusman Roy. Yusman Roy tetap diadili tetapi terbukti tidak bersalah telah melakukan penodaan agama Islam. Namun, pasal lain bahwa dia telah menyebarluaskan selebaran yang menunjukkan ketidaksukaan atau perendahan kepada kelompok lain digunakan dan dia pun dijatuhi hukuman penjara untuk dua tahun.[77]

Dalam upaya memerangi penyimpangan ajaran Islam di Jawa Timur, MUI Kabupaten Probolinggo menyatakan bahwa ajaran-ajaran yang disebarkan di sebuah pusat rehabilitasi ketergantungan obat dan kanker alternatif bersifat bidah.Pusat rehabilitasi ini didirikan pada 1991 dan telah menangani ribuan pasien selama 15 tahun. Namun demikian, kini MUI terbetot perhatiannya pada apa yang tertulis di dalam buku pedoman yang dibagikan kepada klien pusat rehabilitasi tersebut. Konon, buku pedoman itu menganjurkan seks bebas dan mengajarkan

[77]*JktP* online, 10 Mei 2005, 19 Agustus 2005; diskusi dengan K.H. Imam Ghazali Said, pesantren An-Nur, Wonocolo, Surabaya, 23 Oktober 2008; Assyaukanie, *Islam and the secular state*, hlm. 211. Sebuah editorial dalam *Tempo*, 12 September 2005, mendukung dakwaan terhadap Yusman Roy, tetapi lalu menambahkan bahwa hukuman dua tahun penjara terlalu berat. Ada keadaan-keadaan tertentu di mana salat dalam dua bahasa dimungkinkan; lihat Arskal Salim, *Challenging the secular state: The Islamization of law in modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008), hlm. 111; Arif Zamhari, *Rituals of Islamic spirituality*, hlm.174, 185.

bahwa Iblis adalah pelayan Tuhan. Ratusan orang menyerang klinik rehabilitasi tersebut; untungnya, polisi berhasil menghentikan mereka dan kemudian mendakwa tujuh konselor di sana dengan tuduhan telah mengganggu ketertiban umum. Mereka selanjutnya didakwa dan dituduh telah melakukan penodaan agama, dan menerima hukuman antara tiga hingga lima tahun penjara.[78]

Tidak semua versi idiosinkratik dari Islam dikecam atau dikutuk. Di dekat kota Yogyakarta, sebuah gerakan yang menamakan dirinya sendiri Islam Tauhid[79] berkembang, dan hingga sekarang gerakan ini dapat mengklaim telah memiliki sekitar 200 masjid, dengan pusat kekuatannya berada di Kulon Progo. Islam Tauhid didirikan di sana pada 1954 oleh seorang bernama Widarso, yang dikenal luas sebagai orang yang memiliki kemampuan supernatural hebat dan berlatar belakang Muhammadiyah dan partai Masyumi. Islam Tauhid bersifat eksklusivis: orang harus mengucapkan sumpah kesetiaan (*bayat*) untuk bisa naik anak tangga pengetahuannya, yang memiliki 72 tingkatan. Gerakan ini menafsirkan Islam melalui konsep-konsep Jawa, tetapi, pada saat yang sama, menolak sebagian besar tradisi kultural Jawa. Sebagai misal, gerakan Islam Tauhid mengajarkan bahwa hubungan antara Tuhan dan ciptaan-Nya adalah seperti hubungan antara dalang

---

[78]*JktP*, 23 September 2005. Seks bebas merupakan sebuah tuduhan yang sangat sering dialamatkan pada kelompok-kelompok yang diduga "sesat" di seluruh dunia dan di semua agama, sehingga sulit untuk mengetahui kapan kita dapat memandang klaim ini secara sungguh-sungguh. Saya belum melihat bukti yang menjadi dasar bagi MUI untuk melontarkan tuduhan ini. Mengingat antusiasme kepolisian untuk mencari dan menjerat kaum sesat dan seringnya asosiasi antara kaum sesat dan seks bebas, tidaklah mengejutkan bahwa ketika guru spiritual yang terkenal Anand Krishna dituduh telah melakukan pelecehan seksual, kepolisian Jakarta juga menginterogasinya terkait isi dari buku-bukunya yang berjumlah banyak itu; *JktP* online, 6 April 2010.

[79]Pembahasan berikut dilandaskan pada Ahmad Salehudin, *Satu dusun tiga masjid: Anomali ideologisasi agama dalam agama* (Pengantar M.C. Ricklefs, Yogyakarta: Pilar Media, 2007); diskusi dengan Ahmad Salehudin, Yogyakarta, 5 Agustus 2006; surel-surel dari Ahmad Salehudin, 1 September 2007 dan 4 Februari 2011.

dan wayangnya, tetapi, pada waktu yang sama, anggota-anggotanya dilarang menonton pertunjukan wayang. Para pengikut Islam Tauhid menyanyikan tembang-tembang dalam bahasa Jawa, tetapi tidak menggunakan gamelan.Mereka tidak mengakui dan menerima banyak praktik yang khas abangan dan Tradisionalis seperti *slametan, tahlilan* dan ziarah ke makam. Mereka menjalankan lima rukun Islam (pengakuan iman, salat lima waktu, sedekah, puasa pada bulan Ramadan dan naik haji ke Mekkah bagi yang mampu) tetapi, yang paling mengagetkan, Islam Tauhid juga mengajarkan bahwa pada akhirnya doa itu tidaklah baik, sebab doa mengimplikasikan bahwa manusia dapat memberi perintah kepada Tuhan. Musuh-musuhnya menuduh Islam Tauhid telah mempraktikkan ilmu hitam dan hipnotisisme. Mereka adalah orang Jawa yang sudah tidak bisa disebut orang Jawa lagi (*wong Jawa kok ora njawani*). Selama masa pemerintahan Soeharto, Islam Tauhid dicurigai sebagai kelompok di balik semacam komplot Masyumi, namun mereka berhasil bertahan dan kini menghindari partai politik sama sekali. Patut dicatat bahwa kaum perempuan memainkan peran yang besar di dalam Islam Tauhid. Ketika salat berjamaah, jamaah laki-laki dan perempuan berdiri di baris yang sama, alih-alih yang perempuan berdiri di belakang yang laki-laki.

Pada 1987, setelah kematian pendiri kelompok Islam Tauhid, penerusnya yang adalah seorang perempuan bernama Ibu Maimunah memperkenalkan aliran tersebut kepada warga desa Gunung Sari, yang terletak di daerah pegunungan di selatan Prambanan. Hal ini mengakibatkan konflik dan polarisasi di dusun kecil yang dihuni hanya oleh 840 jiwa tersebut, yang kini terbelah menurut identitas keagamaan mereka.Sebelum 1987, Gunung Sari memiliki sebuah mushala atau langgar tetapi tanpa masjid. Tiba-tiba, dusun tersebut memiliki tiga masjid, menjadi seperti apa yang Ahmad Salehudin gambarkan sebagai "satu

dusun dengan tiga buah masjid"—satu untuk pengikut Islam Tauhid (dibangun pada 1987), satu untuk Muhammadiyah dan satu lagi untuk NU, di mana dua yang disebut terakhir mulai didirikan pada 1988. Orang mungkin berpikir bahwa sebuah versi Islam seperti Islam Tauhid akan mendorong MUI untuk mengeluarkan fatwanya, tetapi hal semacam itu tidak terjadi sampai tulisan ini disusun. Pada 2007, dilaporkan bahwa para pemimpin Islam tahu mengenai sebuah aliran dalam agama mereka yang agak tidak begitu lazim yang berkembang di Kulon Progo (dan kita bisa menduga bahwa ini merujuk pada Islam Tauhid) yang mengadakan pengajian mereka sendiri dan tidak mau bergabung dalam pengajian umat Muslim lain, tetapi yang ajaran-ajarannya dinilai belum bertentangan dengan Islam.[80]

Selebaran-selebaran yang beredar di Mojokerto menjelang berakhirnya bulan Ramadan tahun 2010 juga tidak membuat MUI mengeluarkan fatwa berisi kecaman.Berbagai selebaran tersebut mengklaim bahwa ada seorang nabi lain setelah Muhammad dan mengkritik bentuk-bentuk zikir dan pendarasan Quran yang biasa. Seorang politikus PKB menuntut kepolisian untuk segera bertindak dan mengatakan apabila mereka tidak bertindak, "organisasi-organisasi massa" NU akan dimobilisasi. Tetapi, anehnya—sekalipun ini konsisten dengan banyak hal lain yang terjadi di Jawa—MUI Mojokerto cenderung mengabaikan isu itu dan menganggap selebaran tersebut tak lebih dari usaha mengejar sensasi yang tak penting dan memutuskan untuk tidak akan mengambil tindakan apa pun kecuali bila ada suatu organisasi jahat tertentu di belakang aksi peredaran selebaran itu.[81]

Kadang kala, para pemimpin MUI dan DDII menunjukkan toleransi kepada praktik-praktik asli yang sifatnya non- atau

---

[80]*Bernas*, 21 November 2007.

[81]*TempoI*, 7 September 2010.

semi-Islami. Ketua Biro Pendidikan DDII di Surakarta mengatakan bahwa para aktivis tidak seharusnya "berkoar di sini bidah, di sana bidah, di sini syirik, di sana syirik." Islam hadir dalam banyak bentuk kulturalnya, demikian katanya, dan mengatakan bahwa menjadi Muslim dan menjadi orang Jawa adalah dua hal yang tidak bisa dipersatukan hanya merupakan sebuah gagasan kaum Orientalis.Keraton Surakarta dan Yogyakarta hanya "ingin mempertahankan akulturasi budaya yang sinkretis."[82] Masuk lebih dalam ke dunia ilmu gaib Jawa, ketua MUI Bantul bahkan menjadi pembicara dalam sebuah festival kesenian yang diselenggaraka di pantai Parangtritis di selatan Yogyakarta, wilayah yang paling terekspos pada kekuatan gaib Ratu Kidul, Ratu Laut Selatan. Tanpa menyebut sosok spiritual tersebut, dia mengatakan bahwa tidak semua bentu kesenian dapat dianggap telah terkontaminasi oleh syirik. "Oleh karena itu," demikian dia melanjutkan, "segala kegiatan yang dilakukan di Parangtritis merupakan pencerahan bagi masyarakat Bantul pada khusunya dan masyarakat umum lainnya."[83]

Ada suara-suara yang mencoba membela para pengikut berbagai "aliran sesat" yang menjadi target kecaman, tetapi jumlahnya sedikit dan tidak mampu mengubah jalannya peristiwa. Kita telah menyinggung di atas kritik terhadap fatwa MUI terhadap Ahmadiyah yang datang dari kalangan penggiat kebebasan beragama dan hak asasi manusia. Sebuah demonstrasi pada 2008 dari sekitar lima puluh aktivis yang tergabung dalam "Aliansi Jogja untuk Indonesia Damai" memprotes keputusan MUI yang menetapkan suatu kelompok sebagai ajaran yang menyimpang. Mereka meneriakkan slogan-slogan seperti "Indonesia bukan

---

[82]Arif Wibowo, dikutip dalam Solopos, 19 Desember 2008. Bidah berarti inovasi yang tidak benar dalam Islam sementara syirik berarti politeisme atau memperduakan Tuhan.

[83]K.H. Zahid Ridwan, sebagaimana dilaporkan di dalam *KR*, 28 November 2007.Sebuah tulisan mengenai "kesenian religius" dan "tari-tarian spiritual" yang dipertunjukan dalam Festival ini dimuat di dalam *KR*, 22 Desember 2007.

negara agama" dan "fatwa sesat: no—fatwa keadilan: yes". Koordinator aksi mengatakan bahwa "seakan polisi dan jaksa tidak bertindak berdasarkan konstitusi dan hukum, melainkan desakan sekelompok orang."[84] Dalam sebuah seminar di UIN Yogyakarta, sebagian besar pembicara menyesalkan tindakan pemerintah terhadap kelompok-kelompok seperti Ahmadiyah dan mengatakan bahwa tugas pemerintah adalah melindungi warga negaranya, termasuk kaum minoritas.Pemimpin NU Masdar F. Mas'udi mengatakan bahwa Tuhan sendirilah yang berhak menentukan mana yang sesat dan mana yang tidak.[85] Tetapi, banyak pemimpin NU lain berada di belakang kampanye menentang penyimpangan ajaran Islam, sebagaimana sudah kita bahas di atas. Berbicara di sebuah acara untuk memperingati hari lahir NU yang ke-82 tahun, K.H. Malik Madany menyatakan bahwa terdapat beberapa ancaman terhadap iman keyakinan para pengikut NU, terutama fundamentalisme, liberalisme dan aliran sesat. Jamaah NU harus tumbuh berlandaskan prinsip jalan tengah, moderat dalam gaya yang khas NU,[86] tetapi dalam hematnya sikap moderat ini jelas-jelas tidak mencakup ketiga ancaman yang sudah disebutnya.

Ada banyak orang yang sangat keras dan tanpa kompromi dalam mengendus serta memutuskan apakah sebuah kelompok termasuk golongan "sesat" atau tidak. Mereka adalah orang-orang yang oleh siapa pun dari golongan mana pun akan dideskripsikan sebagai kalangan yang kasar, keras, berpikiran sempit dan semacamnya. Contohnya adalah Adian Husaini yang masih muda (lahir di Bojonegoro pada 1965)[87] dari DDII, K.H. Kholil

---

[84]*Bernas*, 9 Januari 2008; *KR*, 11 Januari 2008. Aliansi Yogyakarta untuk Indonesia Damai ini berisikan kelompok-kelompok antariman Islam dan Kristen serta aktivis mahasiswa dan LSM.

[85]*KR*, 25 Maret 2008.

[86]*KR*, 11 Februari 2008.

[87]Untuk contoh-contoh dari gayanya yang keras dan agresif, yang dalam hal ini dimobilisasi untuk menentang pemikiran Liberal, silakan lihat kumpulan esainya

Ridwan dari generasi yang lebih tua (lahir di Jakarta pada 1947) dari DDII dan MUI dan banyak kaum pengusung reformasi garis keras. Kita telah membahas di atas mengenai semangat anti-penyimpangan Hartono Ahmad Jaiz yang menggebu-gebu, yang juga menyerang Sufisme Tradisionalis sebagai "belitan Iblis".[88] Ahmad Syafii Maarif sampai mengambarkan situasinya telah berkembang menjadi "sangat kasar".[89]

---

di dalam Adian Husaini, *Membendung arus liberalisme di Indonesia: Kumpulan catatan akhir pekan* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009). Adian Husaini lulus dalam bidang ilmu kedokteran hewan dari Institut Pertanian Bogor (IPB), dan mengambil gelar doktornya dari International Islamic University Malaysia.

[88]Di dalam bukunya yang berjudul *Tasawuf belitan Iblis* yang diterbitkan pada 2001, Hartono Ahmad Jaiz (mengutip dari hlm. 160) mendeskripsikan "bahaya bidah dan ... aneka borok-borok orang sufi atau ajaran tasawuf". Lihat pula Arif Zamhari, *Rituals of Islamic spirituality*, hlm. 29.

[89]Diskusi dengan Prof. Ahmad Syafii Maarif, Yogyakarta, 14 September 2008.

BAB 10

Upaya Mempertahankan Diri oleh Gerakan-gerakan Modernis dan Tradisionalis Berskala Besar

Meskipun terdapat banyak individu dan kelompok individu yang terlibat di dalam upaya memperluas pengaruh Islam di dalam masyarakat Jawa, dua pemain besarnya, tak diragukan lagi, tetaplah Muhammadiyah dan NU. Jumlah tepat dari pengikut mereka pada sekitar 2011 tidak diketahui secara pasti, tetapi sudah menjadi kesepakatan umum bahwa NU diperkirakan memiliki 40 juta pengikut sementara Muhammadiyah mempunyai sekira 30 juta pengikut. Muhammadiyah cenderung mendominasi aktivitas-aktivitas Islami di berbagai kota besar dan kecil, sedangkan NU dominan di daerah pedesaan. Muhammadiyah dan NU, melalui berbagai lembaga pendidikan (dibahas di Bab 8), masjid, organisasi bawahan dan layanan kesehatan dan kesejahteraan keluarga mereka, memainkan peranan yang besar di dalam masyarakat.

Adalah hal yang lazim baik bagi para pemimpin Muhammadiyah maupun NU, dan juga bagi para pengamat lain, untuk mendeskripsikan kedua organisasi ini sebagai kelompok yang

"moderat", guna membedakan mereka dari kelompok-kelompok Islamis dan garis keras yang ada di Indonesia, tetapi manfaat istilah ini dalam analisis terbatas. Catatan kritis Masdar Hilmy terkait hal ini layak untuk diketengahkan di sini:

> Kita tidak dapat menarik garis pembeda yang tegas yang memisahkan Islamisme yang damai dari Islamisme yang radikal dan keras. ... Dalam kenyataannya, Islamisme adalah sebuah kontinuum tanpa batas di mana garis pemisah antara Islamisme itu dan apa yang dinamakan "Islam moderat" mengabur. Dengan kata lain, gagasan-gagasan Islamis bersinggungan dengan gagasan-gagasan "moderat" karena alasan tertentu dan bisa menghasilkan resonansi yang luas di dalam beberapa organisasi Islami arus utama seperti Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU). Terlepas dari reputasi Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi "moderat", beberapa segmen dari kedua organisasi ini ternyata memiliki simpati kepada poin-poin kunci di dalam agenda kaum Islamis. Itulah alasannya retorika mereka kadang terdengar begitu mirip dengan retorika kelompok-kelompok Islamis.[1]

Penting untuk dicatat bahwa, ketika berhadapan dengan kelompok-kelompok Islam yang lebih radikal seperti kita bahas di Bab 12 di bawah, NU dan Muhammadiyah pada dasarnya mendapati diri mereka sendiri dalam posisi bertahan atau membela diri. Namun demikian, ini bukanlah posisi yang sama sekali baru bagi keduanya. Pendirian Muhammadiyah kurang-lebih seabad lalu hingga kadar tertentu bersifat defensif, berusaha melindungi atau mempertahankan umat dari ancaman misi Kristen. Tetapi, Muhammadiyah juga berupaya untuk mereformasi Islam, dan di kalangan internal Islam, organisasi ini mengambil inisiatif untuk mengubah cara Islam dipahami dan dipraktikkan. Tradisionalisme, dalam pengertian tertentu, senantiasa bersifat defensif. NU didirikan pada 1926 untuk mem-

---

[1]Hilmy, *Islamism and democracy*, hlm. 101. Di sini, Hilmy juga mengutip pandangan serupa yang dikemukakan oleh Greg Fealy.

pertahankan ortodoksi Sunni dan Sufisme dari serangan kaum Modernis, yang oleh kalangan Tradisionalis dianggap puritan dan mereka labeli "Wahhabi". Kedua organisasi massa Islam ini berjuang untuk membela diri mereka dari ancaman Komunisme pada dasawarsa 1950-an dan 1960-an dan dari aspirasi totalitarianisme Orde Baru Soeharto pada dasawarsa-dasawarsa selanjutnya. Bersama dengan datangnya abad ke-21, baik NU maupun Muhammadiyah mendapati diri mereka berhadap-hadapan dengan berbagai gagasan dan agenda yang baru, lebih radikal dan bahkan ekstrem di dalam komunitas Muslim.

Menghadapi tantangan yang sama cenderung membuat NU dan Muhammadiyah lebih dekat satu sama lain. Pada 2002, ketua dua organisasi besar tersebut, masing-masing Hasyim Muzadi dan Syafii Maarif, bersama dengan para pemimpin lain, mengadakan sebuah pertemuan tertutup di Jakarta. Dalam konferensi pers setelah pertemuan tersebut, mereka menyampaikan kekhawatiran mereka terkait munculnya suara-suara yang lebih radikal dalam Islam, dan mengatakan bahwa di masa lalu konflik di antara mereka telah mengalihkan perhatian mereka dari perhatian terhadap kalangan penganut agama-agama minoritas. Kini, mereka bertekad untuk bekerja sama lebih erat demi menghadang radikalisme serta mempromosikan keharmonisan antarumat beragama.[2] Kerja sama yang lebih erat itu memang tampak pada tahun-tahun setelahnya.[3]

---

[2]*JktP* online, 3 Januari 2002. Menyusul peristiwa Bom Bali pada Oktober 2002, rektor UIN Jakarta yang juga seorang cendekiawan Islam terkemuka, Prof. Ayzumardi Azra mendesak "para pemimpin Islam moderat" untuk mengatasi isu radikalisme ini segera dan menolak "penafsiran yang harfiah atas Islam"; *JktP* online, 11 Desember 2002.

[3]Sebagai contoh, pemimpin Muhammadiyah K.H. Kusnin Basri dari Kudus mengatakan bahwa di masa lampau terjadi cukup banyak konflik di tingkat desa antara pengikut Muhammadiyah dan NU, tetapi kini hubungan keduanya bersifat kooperatif; diskusi pada 27 Maret 2004, Kudus. Pemimpin senior NU di kota yang sama, K.H. Chusnan, mengklaim bahwa Muhammadiyah tidak lagi menghalangi budaya setempat dan bahwa mereka kini terlibat dalam usaha *dakwah* bersama; diksusi pada 27 Maret 2004, Kudus. Pada 2004, Universitas Muhammadiyah

NU tetap menjadi sebuah jaringan Tradisionalis yang dipimpin oleh para kiai, dengan pemikiran hukum yang berakar pada empat aliran Islam Sunni ortodoks dan gaya yang banyak dipengaruhi oleh Sufisme serta sejarah panjang Islam di dalam konteks budaya Jawa. Konsekuensinya, seperti sudah kita singgung beberapa kali di dalam buku ini, gagasan-gagasannya tak jarang bertumpang-tindih dengan berbagai tradisi abangan, sedemikian rupa sehingga NU kadang berfungsi sebagai semacam jembatan penghubung antara pihak santri dan abangan.[4] Para kiai NU masih dipercayai memiliki kemampuan supernatural, seperti berkomunikasi dengan arwah. Komunikasi semacam itu merupakan sebuah gagasan yang penting di dalam Sufisme, yang memiliki peran sentral dalam Tradisionalisme, tetapi ini juga menjadi gagasan yang memisahkan pemikiran NU dari pemikiran Muhammadiyah, yang rasionalisme Modernisnya tidak dapat menerima keyakinan semacam itu. Para kiai juga diharapkan mengetahui rahasia ilmu-ilmu seperti kekebalan tubuh. Tokoh-tokoh yang hebat secara supernatural dan berbagai kekuatan tersembunyi yang mereka miliki diterima di kalangan kaum Tradisionalis dan dapat dimengerti oleh banyak kaum abangan.

Empat kriteria agar seseorang dapat dianggap sebagai kiai (sebab tidak ada prosedur formal untuk itu) dijelaskan oleh ketua NU Jawa Timur, K.H. Ali Maschan Moesa:

Malang (UMM) memublikasikan sebuah buku berisi kumpulan esai yang ditulis oleh tokoh-tokoh dari kedua organisasi massa Islam ini, di mana sebagian besarnya sudah terbit di berbagai surat kabar antara 1999 dan 2003, dengan kata pengantar yang ditulis oleh Syafii Maarif dari Muhammadiyah dan Salahuddin Wahid (adik Abdurrahman Wahid) dari NU; Ma'mun Murod Al-Barbasy, dkk. (peny.), *Muhammadiyah-NU: Mendayung ukhuwah di tengah perbedaan* (kata pengantar oleh Syafi'i Ma'arif dan Salahuddin Wahid; Malang: UMM Press, 2004).

[4]K.H. Imam Ghazali Said mengamati bahwa ancaman "Salafi baru" yang dibawa oleh kaum Revivalis dan dihadapi baik oleh golongan Tradisionalis maupun para pengikut kebatinan telah membawa dua kelompok yang disebut terakhir ini lebih dekat satu sama lain. Diskusi dengan K.H. Imam Ghazali Said, pesantren An-Nur, Wonocolo, Surabaya, 23 Oktober 2008.

- kemampuan untuk membaca kitab kuning (yang terdiri dari karya-karya klasik Islam Tradisionalis),
- popularitas sebagai seorang pemimpin pengajian,
- kemampuan untuk memimpin doa ritual, dan
- kemampuan untuk *nyuwuk* (embusan napas yang gaib yang dapat menyembuhkan orang yang sakit).[5]

Kriteria kelima yang lazim dipertimbangkan, tetapi tidak disebut oleh Ali Maschan Moesa, adalah turunnya otorisasi dari seorang kiai yang lebih senior.

Kiai sering kali mendapat penghormatan yang tinggi dari komunitas mereka walaupun, seperti diperingatkan oleh Pieternella van Doorn-Harder, "Di dalam kehidupan nyata, harus diakui, ada banyak kiai yang tidak demikian suci."[6] Terlepas dari kebenaran pengamatan van Doorn-Harder tersebut, ketika seorang kiai atau sekelompok kiai mengadakan sebuah acara publik yang besar, ratusan orang dari wilayah di sekitar situ kemungkinan besar akan datang untuk menghadirinya. Demikianlah yang terjadi pada kelompok "perjuangan" pengajian Sufi (*mujahadah*) yang dipimpin oleh 15 kiai di Yogyakarta pada awal 2009.[7] Atau lagi, ketika beberapa kiai di Kediri memimpin "zikir akbar" untuk memperingati 'Abd al-Qadir al-Jilani (wafat 1166), pendiri tarekat Sufi Qadiriyah, dan menjelang datangnya bulan Ramadan, sekitar 7.000 orang memadati lapangan kantor pemerintah daerah di mana kegiatan tersebut digelar.[8]

---

[5]*RK*, 27 Februari 2004. Di Banyuwangi, *nyuwuk* diyakini hanya dilakukan oleh praktisi ilmu sihir hitam; lihat Nicholas Herriman, "A din of whispers: Community, state control and violence in Indonesia" (disertasi doktoral, University of Western Australia, 2007), hlm. 101–2.

[6]Van Doorn-Harder, *Women shaping Islam*, hlm. 170.

[7]*KR*, 8 Januari 2009; mujahadah ini sendiri dilaksanakan adalah pada 10 Sura (Muharram), ketika puasa sunat (bukan puasa wajib) Asyura dilaksanakan oleh para pengikut Sunni yang saleh.

[8]*RK*, 11 Oktober 2004.

NU terus menjadi rumah organisasional bagi para kiai karismatis, dengan yang paling terkenal di antaranya adalah Gus Mus (K.H. Mustofa Bisri, lahir 1944) dari Rembang.[9] Ayah dan kakek Gus Mus juga merupakan pemimpin Tradisionalis. Gus Mus pernah belajar di beberapa pesantren di Jawa dan di Universitas Al-Azhar di Kairo, di mana dia bertemu dan berteman dengan Abdurrahman Wahid dan, seperti tokoh yang disebut terakhir ini, menunjukkan minat yang kecil saja pada studinya. Gus Mus kembali ke Indonesia pada 1970-an. Dia dikenal karena ke-*nyentrik*-an, kebebasan, kreativitas, dan kekurangsukaannya pada gebyar-gebyar dunia. Gus Mus juga dikenal sebagai seorang pujangga dan seniman terkemuka. Ketika muncul kontroversi nasional atas gaya joget "ngebor" Inul Daratista yang nakal, yang MUI Jawa Timur kecam dan nyatakan sebagai bentuk pornografi, Gus Mus menggambar sebuah lukisan tentang Inul yang menari di tengah-tengah para kiai yang sedang berkumpul, termasuk dirinya sendiri, yang secara provokatif diberinya judul "zikir dengan Inul". Dia tidak terlalu tertarik pada peran administratif atau politis—beberapa kali dia menolak permintaan untuk menjadi ketua NU—dan meskipun pernah sekali menjadi anggota fraksi PPP di Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) di era Soeharto, dia menganggap hal tersebut kurang bermanfaat sehingga memutuskan untuk mengundurkan diri.[10] Malahan, dia kurang begitu *sreg* mengenai demokrasi yang menyerahkan seluruh kekuasaan

[9]Diskusi berikut didasarkan pada tulisan yang terdengar agak "mendewa-dewakan" tetapi tetap berguna di dalam [Abu Asma Anshari, Abdullah Zaim dan Naibul Umam ES,] *Ngetan-ngulon ketemu Gus Mus: Refleksi 61 tahun K.H.A. Mustofa Bisri* (Semarang: HMT Foundataion, 2005), khususnya hlm. 65–8, 76, 90, 142–8, 202–3, 220, 223–4.

[10]Namun demikian, Gus Mus menjadi anggota dewan penasihat di yayasan Libforall, yang didirikan pada 2003 oleh Abdurrahman Wahid dengan C. Holland Taylor dari Amerika. Tujuan utama yayasan ini adalah "mendukung kaum Muslim moderat dan progresif" dalam upaya untuk membangun "masyarakat yang damai, toleran dan bebas". Lihat situs Web yayasan tersebut di http://www.libforall.org/.

Ilustrasi 26 K.H. Mustofa Bisri (Gus Mus) dengan lukisannya berjudul "zikir dengan Inul", Rembang, 2005 (foto oleh Virginia Hooker)

ke tangan rakyat. Gus Mus juga menolak pemaksaan negara terkait *syariah*. Dia benar-benar kritis terhadap MUI dan kecaman yang dikeluarkan lembaga tersebut terhadap aliran yang dianggap sesat. Dia pun tidak suka pada penggunaan kekerasan. Gus Mus menyatakan,

> Jika saya boleh membuat analog, misalnya kita memiliki warung lalu ada warung lain yang mirip warung kita dan ternyata ada atau banyak langganan warung kita yang lari ke warung lain itu, apa yang mesti kita lakukan? Menurut saya kita perlu introspeksi, lalu meningkatkan manajemen, pelayanan dan mutu makanan. Pendek kata menampilkan keistimewaan warung kita. Atau paling jauh memberitahukan kepada langganan kita bahwa warung lain itu bukan cabang warung kita. Bukannya kita meminta polisi untuk menutup warung lain tersebut, apalagi membakarnya.[11]

[11][Abu Asma Anshari, Abdullah Zaim dan Naibul Umam ES,] *Ngetan-ngulon ketemu Gus Mus*, hlm. 144, mengutip komentar Gus Mus yang diterbitkan di *Suara Merdeka*, 24 Agustus 2005.

Kiai karismatis lainnya adalah Gus Maksum (K.H. Maksum Djauhari) dari Kediri, yang meninggal dunia pada 2003 pada usia 57 tahun. Dia terkenal karena kemampuan supernaturalnya dan merupakan seorang tokoh yang gampang dikenali berkat rambut gondrongnya, janggutnya yang tipis menjuntai, dan pakaiannya yang sederhana. Gus Maksum adalah seorang *master* pencak silat dan pemimpin organisasi pencak silat NU, Pagar Nusa. Gus Maksum juga diyakini sebagai seorang guru dalam ilmu *kanuragan* (ilmu kebal), khususnya ilmu kebal bacok. "Ilmu itu sangat berguna pada saat isu ninja merebak 1998," katanya (kita akan mendiskusikan isu ninja ini sebentar lagi). Puluhan santrinya tinggal di dalam rumahnya bersamanya dan mereka diperlakukan seperti anak sendiri. Dia juga menampung anak-anak yang menjadi korban kekerasan etnis di Sampit, Kalimantan Tengah dan merupakan seorang pahlawan lingkungan hidup. Dengan menggunakan air kelapa dan ritual-ritual (yang penuh nuansa supernatural), dia menyembuhkan para pecandu obat-obatan terlarang. Ketika Gus Maksum meninggal dunia, diperkirakan lebih dari 10.000 orang menghadiri pemakamannya.[12]

Di tengah atmosfer yang amat menekankan ortodoksi yang diciptakan oleh MUI dan pihak-pihak lain, berbagai gagasan NU menyangkut hal gaib berisiko mendapatkan kecaman. Ketika MUI mengeluarkan pernyataan yang mengecam Ahmadiyah, lembaga tersebut juga mengeluarkan fatwa yang mengutuk orang yang percaya pada peramalan (dalam bahasa Arab *kahana*) dan penyembuhan supernatural (perdukunan atau dalam bahasa Arab *irafa*).[13] K.H. Idris Marzuki yang terhormat dari pesantren Lirboyo mendukung penilaian terhadap aliran Ahmadiyah tetapi, de-

[12]*RK*, 23 Desember 2003. Silakan lihat lebih lanjut Tim Pengelola Majalah Misykat, *Gus Maksum: Sosok & kiprahnya.*

[13]Fatwa MUI tertanggal Juli 2005 dapat dibaca di http://www.mui.or.id/index.php?option=com_content&view=article&id=95:perdukunan-kahanan-dan-peramalan-irafah&catid=25:fatwa-majelis-ulama-indonesia. Untuk pembahasan mengenai isu-isu umum dalam Islam ini, silakan lihat Gabriel Mandel Khãn, "Magic", di dalam

mikian dikatakannya, "Kalau soal perdukunan itu dilihat-lihat dulu; asalkan tidak menyalahi syariat agama tidak apa-apa demikian juga tentang ramalan. Sebab ramalan itu kan merupakan dari kebiasaan, asalkan jangan memercayai sepenuhnya."[14] Keyakinan-keyakinan semacam itu tetap hidup di kalangan pengikut NU terlepas dari kritik yang mengalir dari kaum non-Tradisionalis dan MUI. Salah satu contohnya adalah praktik *sumpah pocong*, di mana seorang bersumpah bahwa dia tidak bersalah sembari membungkus seluruh tubuhnya dengan kain kafan dan berbaring di atas keranda di masjid, sebuah praktik yang mungkin dituntut oleh warga entah kepolisian telah menetapkan apakah seseorang bersalah atau belum. *Sumpah pocong* dilaksanakan dengan keyakinan bahwa, apabila seseorang telah berbohong, Tuhan sendirilah yang akan menghukumnya di alam baka nanti.[15]

Pembawaan yang penuh kegaiban dan menyiratkan kemampuan supernatural yang luar biasa yang merupakan kekhasan seorang kiai kiranya terilustrasikan dengan sangat baik oleh sosok K.H. Salman Dahlawi, ketua tarekat Naqsyabandiyah (cabang Khalidiyah) yang berpusat di pesantren Al-Manshur di Popongan, dekat Klaten, Jawa Tengah. Ketika, bersama dengan beberapa orang lain, saya berkunjung kepadanya pada 2006, ruangannya penuh dengan tetamu, sebagian besar laki-laki tetapi ada juga beberapa perempuan, yang datang untuk *mengalap berkah*, meminta nasihatnya, memohon bantuan supernaturalnya, dan semacamnya. Kiai Salman adalah sosok yang sangat kalem dan sudah berusia lanjut—dia mengaku berumur 74 tahun—dan kehadirannya memancarkan kesalehan seorang kiai. Setiap orang

---

Jane Dammen McAuliffe (peny.), *Encyclopedia of the Qur'an* (6 vol; Leiden: Brill, 2001-6), vol. 3, hlm. 245.

[14]Dikutip di dalam *MmK*, 2 Agustus 2005.

[15]Kasus semacam ini dilaporkan telah dilaksanakan di Jombang di dalam *TempoI*, 8 Maret 2010.

Ilustrasi 27 K.H. Salman Dahlawi, Popongan, 2006.

yang datang kepadanya mencium tangannya dan berbisik ketika berbicara kepadanya. Jawabannya sangat lirih dan nyaris tak terdengar. Seorang tamu membuka dua botol berisi air yang kemudian dijampi-jampi oleh Kiai Salman. Ketika akan beranjak, kebanyakan tamu itu akan menekankan uang ke dalam telapak tangan sang kiai sembari memegang dan menciumnya. Diskusi kami—seperti bisa ditebak dalam situasi semacam itu—terdiri dari percakapan-percakapan singkat (sebagian dalam bahasa Indonesia, sebagian lagi dalam bahasa Jawa). Mengapa, saya bertanya, Sufisme tumbuh pada masa ini, ketika beberapa kalangan mengklaim bahwa mistisisme tidak sejalan dengan

modernitas? Jawaban Kiai Salman adalah "watak" (karakter)—yang mungkin berarti "karakter" dari Sufisme, atau dari modernitas, atau dari masa kini atau, bisa pula, dari sesuatu yang lain. Setelahnya, salah satu pengikutnya berkata bahwa dia sendiri tidak mengerti maksud sang kiai dengan kata "watak" itu. Kunjungan kami tersebut meninggalkan kesan mengenai pengaruh, kesalehan dan kemampuan supernatural yang orang yakini ada pada sosok semacam Kiai Salman, tetapi kunjungan yang sama juga menjadi suatu pengingat yang berguna bahwa orang yang paling saleh sekalipun tidak serta-merta adalah orang yang paling informatif.[16] Kesan serupa kami dapati ketika bertemu dengan yang terhormat K.H. Muslim Imampura (Mbah Lim), yang oleh sementara orang diyakini sebagai *waliullah*—seorang saleh yang dekat dengan Allah. Mbah Lim sendiri adalah orang yang sudah berusia lanjut—mungkin sekitar 80-an tahun—ompong, *nyentrik*, dengan suara yang diseret-seret ketika bicara, namun menebarkan nuansa keramahan dan kesalehan sekaligus. Dengan kata lain, dia adalah sosok kiai yang sangat khas Jawa.[17] Mbah Lim menderita suatu penyakit dulu sekali dan semenjak saat itu dia tidak mampu bicara dengan jelas. Maka, seorang yang ada dekat dengannya bertindak selaku "penerjemah" ketika dia bertemu dengan orang lain. Tetapi, ketika dia mendaraskan Alquran, demikian diklaim, dia dapat melafalkannya dengan begitu merdu dan jelas.

Sering kali, kiai dimintai tolong untuk menangani hal-hal yang orang anggap sebagai ancaman supernatural. Mereka diminta tolong untuk menyembuhkan orang yang diyakini kesurupan roh atau untuk mengusir roh-roh jahat yang membuat siswi-siswi kesurupan massal—walaupun paling tidak dalam satu

---

[16]Kunjungan kepada K.H. M. Salman Dahlawi, pesantren Al-Manshur, Popongan, Klaten, 5 November 2006.

[17]Diskusi dengan K.H. Muslim Imampura (Mbah Lim), pesantren Al-Muttaqien Pancasila Sakti, Karang Anom, Klaten, 27 Maret 2006.

kasus hal ini tidak berhasil.[18]Kekuatan supernatural mereka paling banyak dibutuhkan ketika, pada 1998–9, sekelompok *"ninja"* beraksi, khususnya di wilayah Banyuwangi.[19] Ninja di sini merujuk pada kelompok penjahat bercadar hitam yang dapat meloncati bangunan atau menunjukkan kekuatan-kekuatan super lain. Ada sejumlah saksi mata yang siap untuk memberikan kesaksian mereka mengenai hal tersebut. Praktisi ilmu hitam (dukun santet) juga diyakini bekerja. Sejumlah—beberapa mengklaim ratusan—kiai Tradisionalis kehilangan nyawa mereka. Orang melakukan mobilisasi untuk mempertahankan diri masing-masing dan lebih dari 200 orang yang dicurigai sebagai ninja dan dukun santet dihabisi oleh warga. Banyak dari antara mereka yang dibunuh ternyata adalah orang tak bersalah yang menderita sakit jiwa. Kerusuhan serupa juga meletus di Jawa Barat, dan dilaporkan lebih dari 300 orang tewas karenanya.[20]

Menanggapi gelombang kemunculan ninja dan kematian dukun santet, pemimpin NU terkemuka Said Agil Siradj mengatakan kepada *Jawa Pos* bahwa ilmu hitam selalu ada di mana-mana, dan Banyuwangi secara khusus terkenal dengan ilmu sihirnya, tetapi hal itu dilarang oleh Islam. Praktisi ilmu hitam biasanya mewarisi kekuatan mereka dari nenek-moyang mereka, demikian katanya, dan harus menggunakan kekuatan tersebut agar terhindar dari bencana, sehingga mereka selalu

---

[18]*TempoI*, 11 Februari 2009, melaporkan sebuah kasus kesurupan massal di Jember, di mana dua kiai dan tiga "paranormal" didatangkan dan dimintai tolong.

[19]Kajian yang paling komprehensif mengenai episode ini dapat ditemukan di Herriman, "Din of whispers". Lihat pula Nicholas Herriman, "The great rumor mill: Gossip, mass media, and the ninja fear", *Journal of Asian Studies* vol. 69, no. 3 (Agustus 2010), hlm. 723–48; Arif Zamhari, *Ritual of Islamic spirituality*, hlm. 168–70. Laporan mendetail mengenai beberapa kasus dan berbagai jenis informasi—yang sering kali meragukan—dari periode itu atau persis setelahnya dapat juga dibaca di Abdul Manan, Imam Sumaatmadja dan Veven Sp Wardhana, *Geger santet Banyuwangi* ([Jakarta:] Institut Studi Arus Informasi, 2001). Peristiwa-peristiwa serupa pun terjadi di Malang, Probolinggo, Lumajang dan Lamongan; *SP* online, 20 Oktober 1998; *KmpsO*, 21 Oktober 1998.

[20]*JP* online, 20 April 1999.

Ilustrasi 28 K.H. Muslim Imampura (Mbah Lim), Karang Anom, 2006

mencari korban manusia. Untuk melindungi diri mereka sendiri, kaum Muslim harus mendaraskan Alquran secara sering, khususnya "Ayat al-Kursi", Alquran 2:255, yang mengatakan bahwa takhta Allah berkuasa atas surga dan bumi, dan bahwa Allah itu mahakuasa lagi mahamengetahui. Setiap anggota keluarga yang terkena oleh ilmu sihir atau ilmu hitam harus dibawa

kepada seorang kiai untuk disembuhkan, sebab banyak kiai dapat melakukan hal ini, lanjut Said Agil.[21]

Sekali lagi, karya klasik Keith Thomas tentang kehidupan di Inggris abad ke-16 dan ke-17 mengingatkan kita bahwa gagasan-gagasan semacam ini bukanlah sesuatu yang khas Islam atau secara khusus Jawa. Islam Tradisionalis di Jawa berada dalam posisi yang sedikit-banyak bisa disejajarkan dengan deskripsi Keith Thomas tentang Gereja Katolik abad pertengahan: "Di dalam Misa, kekuatan yang mampu menyembuhkan dari santo-santa dan relikui orang kudus, dan pengusiran roh jahat dari diri mereka yang kerasukan, Gereja Katolik memiliki repertoar magis ... Justru karena Gereja memiliki kekuatan magislah, maka ia selalu curiga dengan kekuatan magis yang lain." Dia mengakhiri bukunya dengan observasi yang jeli, "Jika magis hendak didefinisikan sebagai penggunaan teknik-teknik yang tidak efektif untuk mengatasi kecemasan manakala cara-cara yang efektif tidak tersedia, kita harus mengakui bahwa tidak ada masyarakat yang akan terbebaskan darinya."[22]

Kiai-kiai yang auranya memancarkan kesalehan serta memiliki reputasi supernatural sangat dihormati di dalam masyarakat yang begitu percaya pada hal-hal gaib, tetapi kiai bukan hanya sosok dari dunia lain, seperti sudah kita lihat. Di Kediri, di mana para kiai sangat dihormati, mereka terlibat di dalam usaha untuk mendorong dan memfasilitasi komunikasi antara perusahaan rokok raksasa yang berpusat di kota tersebut, Gudang Garam, dan para karyawannya ketika perselisihan industrial terjadi. Pada 2002, sebagai misal, para pemimpin NU mengeluarkan sebuah imbauan (*tausyiah*) yang pada intinya mendukung tin-

---

[21] *JP*, 26 Oktober 1998. Said Agil juga mengatakan bahwa rentetan pembunuhan yang di Banyuwangi memiliki nuansa politis—seperti segala sesuatu yang lain pada periode menyusul kejatuhan Soeharto. Mengenai "ayat al-Kursi", silakan lihat Jamal Elias, "Throne of God", di dalam Jane Dammen McAuliffe (peny.), *Encyclopedia of the Qur'an* (6 vol; Leiden: E.J. Brill, 2001-6), vol. 5, hlm. 276.

[22] Thomas, *Religion and the decline of magic*, hlm. 326, 800.

dakan serikat buruh Gudang Garam untuk membela hak-hak para pekerja, mendesak manajemen pabrik untuk lebih terbuka dan bijaksana, meminta kedua belah pihak untuk saling menahan diri dan menyarankan otoritas keamanan untuk tidak represif, dan meminta semua pihak agar tidak terjebak oleh provokasi.[23]

Sejak masa pendudukan Jepang, para kiai telah menjadi aktor-aktor politik. Pada masa Indonesia kontemporer, NU telah mengadopsi posisi yang menolak gagasan pembentukan negara Islam Indonesia, introduksi hukum syariah atau tuntutan akan pemerintahan yang dipimpin khalifah seperti yang didorong-dorong oleh HTI, dan alih-alih mengakui Negara Kesatuan Republik Indonesia yang didasarkan pada Undang-Undang Dasar 1945 yang sudah diamandemen. Kita telah menyaksikan NU sebagai salah satu kelompok yang menggunakan kekerasan secara efektif, khususnya selama periode Revolusi Kemerdekaan dan pada pertengahan 1960-an, tetapi pada masa Indonesia kontemporer kelompok ini menyatakan penolakannya terhadap pemakaian cara-cara kekerasan.[24] Kelompok paramiliter NU, Banser, membantu mengamankan gereja-gereja ketika dirasakan bahwa akan ada persoalan ke sana[25] dan, tak perlu dikatakan lagi, mereka dipastikan akan membantu melindungi para kiai dan

---

[23]*Taushiah Pengurus Cabang NU Kabupaten dan Kota Kediri*, Kediri, 18 April 2002. Contoh-contoh lain dari perselisihan serupa di Gudang Garam dilaporkan dalam *Kmps*, 12 April 2000; *KmpsO*, 14 April 2000, 14 Juni 2002; *Republika* online, 30 Januari 2003.

[24]Para pemimpin NU telah membuat berbagai pernyataan untuk menegaskan hal ini. Sebagai contoh, lihat pernyataan yang dilontarkan Hasyim Muzadi yang dikutip dalam *JktP* online, 29 Desember 2002; Said Agil Siradj dalam *JktP* online, 17 Juli 2010. Tentu saja, tidak ada organisasi yang sempurna atau mampu sepenuhnya mengontrol konstituennya, terutama ketika jumlahnya sekitar 40 juta. Ketika ratusan anggota kelompok bela diri NU, Pagar Nusa, berkonvoi menuju tempat sebuah pertemuan di Jawa Timur, mereka menghajar orang di sepanjang perjalanan dan membuat tiga orang masuk ke rumah sakit untuk mendapatkan perawatan; *AntaraNews.com*, 15 Januari 2010.

[25]Sebagai misal, pada malam Natal 2005, Banser memobilisasi 13.000 anggotanya untuk menjaga gereja-gereja di Jawa Timur dan 3.500 lainnya di Jawa Tengah; *TempoI*, 24 Desember 2005.

pesantren ketika dipikir kelompok ninja atau dukun santet siap menyerang.

Seperti sudah kita bahas di Bab 3 terkait pendudukan Jepang atas Jawa, sudah lama terdapat perbedaan besar dan penting antara bagaimana kepemimpinan Modernis dan kepemimpinan Tradisionalis memandang keterlibatan di dalam politik. Kaum Modernis yang kebanyakan berbasis di daerah perkotaan tidak pernah bermasalah untuk terlibat di dalam aktivitas politis, terutama bila itu dapat membantu mereka mewujudkan cita-cita mereka. Kepemimpinan Tradisionalis, sementara itu, terdiri dari para kiai yang kedudukan serta pengaruh sosial dan religius mereka bersandar pada prioritas dan kemampuan supernatural mereka. Semakin mereka terlibat di dalam dunia politik yang kotor dan penuh dengan kompromi, orang akan semakin meragukan kesalehan dan kemampuan supernatural mereka, juga kedekatan mereka dengan Allah. Terjun ke dunia politik membuat seorang kiai tampak seperti orang kebanyakan—sesuatu yang tidak semestinya dilakukan oleh seorang kiai. Dan semakin seorang kiai tampak seperti orang kebanyakan, semakin orang akan berpikir bahwa nasihat atau wejangan mereka bebas dari kepentingan pribadi atau kelompok tertentu. Demikianlah, mulai dari masa pendudukan Jepang hingga sekarang, para kiai Tradisionalis menghadapi dilema antara posisi sosio-religius dan aktivisme politis mereka.

Tampak jelas bahwa keterlibatan para pemimpin Islam Tradisionalis di dalam politik semenjak jatuhnya Soeharto telah membuat posisi mereka di mata komunitas runyam. Partai PKB memiliki akar di komunitas NU dan dipimpin oleh salah satu kiai yang paling karismatis sekaligus paling *nyentrik*, Abdurrahman Wahid. Kita sudah melihat di Bab 7 bahwa masa kepresidenannya di Indonesia yang singkat (1999–2001) jauh dari bisa dikatakan berhasil. Gaya kepemimpinannya yang nyeleneh

namun mau menangnya sendiri telah meminggirkan banyak kiai (selain banyak juga kalangan yang lain), sehingga PKB sendiri terbelah ke dalam beberapa faksi dan kemudian pada 2007 memicu lahirnya sebuah partai lain yang dipimpin kiai—PKNU—yang hanya meraup 1,5 persen suara secara nasional pada pemilu 2009 dan, karenanya, tidak mampu meraih satu pun kursi di DPR. Sementara beberapa kiai aktif terlibat di dalam partai politik, beberapa pemimpin NU lain memprotes dan menyatakan bahwa hal ini tidak sejalan dengan panggilan moral dan religius yang paling mendasar dari organisasi tersebut, dan bahwa keterlibatan itu telah memecah-belah mereka serta merusak posisi mereka.[26] Kompromi-kompromi politik yang mereka ambil kadang memang kurang dilandaskan pada prinsip kesalehan. Hal ini kelihatan sangat jelas di Kediri, di mana PKB menerima dukungan dari seorang bernama Heri Baung, bos togel, alkohol dan prostitusi dan pemimpin dari ribuan orang yang moralitasnya diragukan. Heri Baung mengatakan bahwa dia telah meninggalkan masa lalunya yang kelam dan berangkat haji pada 2003, tetapi tidak semua orang percaya pada perubahan karakternya.[27]

---

[26]Sebagai contoh, terdapat beberapa laporan tentang hal semacam itu di *JktP* online, 19 Mei 2007 (mengutip Menteri Agama Maftuh Basyuni dan tokoh NU K.H. Masdar F. Mas'udi); *Kmps*, 24 Juli 2007; *Tempo*, 29 September 2008 (mengutip tokoh terkemuka NU dan Ketua MUI K.H. Sahal Mahfudh); *Surya*, 9 Juli 2009, 10 Juli 2009, 14 Juli 2009. Penilaian serupa diungkapkan oleh K.H. Malik Madani (diskusi, Yogyakarta, 21 Mei 2008). Rekan-rekan saya yang *in situ* sering kali berkisah tentang merosotnya kedudukan sosial para kiai di mata masyarakat. Namun demikian, K.H. Imam Ghazali Said memiliki pandangan yang berbeda dari pendapat umum ini (diskusi 23 Oktober 2008, Wonocolo, Surabaya). Demikian halnya pendapat K.H. Idris Marzuqi (diskusi 29 November 2007, Lirboyo, Kediri).

[27]Ada sejumlah laporan mengenai hal ini, semisal, *MmK*, 29 Maret 2004; *RK*, 1 April 2004. Nama lengkap Heri Baung adalah Ahmad Heri Subagyo. Kerja sama dengannya adalah sebuah kesalahan bagi PKB, karena sebagian besar pengikutnya tetap memilih PDIP, yang mengakibatkan meletusnya perkelahian; *MmK*, 13 April 2004, 21 April 2004.

Seorang pemimpin NU di dekat Yogyakarta mengatakan bahwa para pengikut NU memiliki semacam peribahasa, "untuk belajar Alquran, ikutilah petuah kiai, untuk politik, ikuti dirimu sendiri."[28] Empat ratus orang yang disurvei di Jekulo (Kudus) ditanyai atas dasar apa mereka membuat pilihan politik mereka dalam Pemilihan Umum untuk memilih anggota DPR pada 2004. Mereka menjawab sebagaimana yang terlihat di Tabel 24, menegaskan betapa kecil pengaruh yang dimiliki entah oleh para kiai atau oleh tokoh-tokoh nasional yang menjadi pemimpin partai politik terhadap pilihan mereka, serta betapa bebasnya para pemilih ketika memberikan suara mereka kepada kandidat lokal yang paling mereka percayai.

Tabel 24 Alasan-alasan yang mendasari pemilih untuk memberikan suara mereka kepada partai politik dalam pemilihan umum DPR di Jekulo, 2004[29]

Alasan yang diberikan	% dari responden
Kedekatan dengan caleg	40
Partai ada hubungan dengan ormas	22
Ikut kiai/tokoh masyarakat	13
Tertarik pada visi misi partai	12
Figur tokoh utama partai	7
Emosional keagamaan	2
Tidak menjawab	4

Salah satu petunjuk mengenai merosotnya pengaruh kiai adalah bahwa calon atau kandidat yang mereka dukung dalam pemilu sering kali gagal menang. Pada bulan Agustus 2004, 25 kiai terkemuka di Jawa Timur—yang dipimpin oleh Iris Marzuqi

[28]*Yen ngaji nderek kiai, yen politik pribadi-pribadi*; dikatakan oleh Drs. H. Suharto Djuwaini, ketua NU Bantul dan seorang tokoh senior di Kementerian Agama, Yogyakarta, 15 April 2008 (wawancara oleh Arif Maftuhin).

[29]Achmad Ta'yuddin, "Masyarakat toleran", hlm. 73. Ibid., hlm. 111, memberitahukan bahwa dari pemilih yang memberikan suara mereka kepada PKB, 23 persennya mengatakan bahwa mereka melakukannya karena mereka mengikuti kata kiai mereka, 20 persen karena PKB adalah partai NU, 46 persen karena mereka dekat dengan kandidat dari PKB, dan hanya 4 persennya karena partai tersebut dipimpin oleh Abdurrahman Wahid.

dari Lirboyo—mengeluarkan seruan yang, demikian mereka nyatakan, didasarkan pada "saran rohani para Ulama besar Hijaz", agar umat Islam memilih pasangan Megawati dan Hasyim Muzadi untuk menjadi Presiden dan Wakil Presiden Indonesia dalam putaran kedua pemilihan presiden yang digelar pada tahun tersebut.[30] Seruan ini diikuti oleh imbauan-imbauan serupa dari para kiai terkemuka dari Lirboyo dan Ploso pada September 2004.[31] Ketika pemilihan umum presiden dilaksanakan pada bulan September, mayoritas pemilih di pesantren memang memberikan suara mereka kepada Megawati dan Hasyim Muzadi,[32] tetapi sampai di situ sajalah batas pengaruh pada kiai. Secara keseluruhan, 59,7 persen suara di Jawa Timur diraup oleh pasangan Susilo Bambang Yudhoyono dan Yusuf Kalla.[33]

Sebuah contoh dramatis lain terpampang di dalam pemilihan walikota dan wakil walikota Kediri pada 2008. Kediri sendiri merupakan kota yang oleh kebanyakan orang dianggap sebagai "pusat" kiai Tradisionalis. Dukungan para kiai terbelah kepada pasangan-pasangan calon yang berbeda, meskipun, pada akhirnya, seluruhnya tidak mendapat perolehan suara yang signifikan. Walikota dan wakil walikota baru yang terpilih benar-benar "muka baru"—orang yang pada waktu sebelumnya tidak terkait dengan partai politik mana pun—dan, yang lebih mengagetkan, Dr. Samsul Anhar (yang terpilih sebagai walikota) memiliki latar belakang Muhammadiyah dan wakilnya, Abdullah Abu Bakar, adalah sosok berdarah Arab. Tim baru ini segera menunjukkan bahwa mereka memiliki pandangan yang selaras dengan yang

---

[30]*Seruan ulama pengasuh pondok pesantren*, Madinah Al-Munawaroh, 11 Agustus 2004 (bisa dilihat di museum NU, Surabaya, 23 Oktober 2008).

[31]*Taushiyah Masyayikh Lirboyo dan Ploso*, Kediri, 4 September 2004.

[32]Kemenangan ini diraih di Lirboyo, Ploso, pesantren LDII dan tempat-tempat pemiihan semacam itu; *RK*, 21 September 2004.

[33]Dikalkulasi dari *Tabulasi Nasional Pemilu—Pemilihan Presiden Putaran II* di http://www.kpu.go.id. Persentase suara yang memilih SBY dan Kalla adalah 51,7 persen di Jawa Tengah dan 59,7 persen di Yogyakarta.

TAUSHIYAH MASYAYIKH

LIRBOYO DAN PLOSO

BISMILLAHIRROHMANIRROHIIM

Dengan senantiasa memohon Ridlo Allah SWT. dan mempertimbangkan hal - hal sebagai berikut :

1. Demi Kemaslahatan dan Kebesaran Nahdlotul Ulama.
2. Demi menjaga Keutuhan dan Kedaulatan Negara Republik Indonesia (NKRI) dari campur tangan pihak asing.
3. Demi terciptanya negara yang Adil dan Makmur Baldatun Thoyyibatun Wa Robbun Ghofur

Maka kami, Pengasuh Pondok Pesantren Lirboyo dan Pondok Pesantren Al Falah Ploso, **MENYERUKAN** kepada seluruh lembaga Pondok Pesantren beserta segenap Alumni, Santri dan Wali Santri serta seluruh warga Nahdliyin untuk **BERSATU PADU DALAM MEMENANGKAN PASANGAN HJ. MEGAWATI SUKARNOPUTRI DAN KH. A. HASYIM MUZADI DALAM PEMILU PRESIDEN PUTARAN KEDUA.**

Kediri, 4 September 2004

KAMI YANG MEMBERIKAN TAUSHIYAH

KH. AHMAD IDRIS MARZUQI
Lirboyo

KH. A. ZAINUDDIN DJAZULI
Ploso

KH. M. ANWAR MANSHUR
Lirboyo

KH. NURUL HUDA DJAZULI
Ploso

KH. M. ABD. AZIZ MANSHUR
Ketua Umum PP. HIMASAL

KH. ABDULLOH KAFABIHI MAHRUS
Lirboyo

Ilustrasi 29 Imbauan tertulis yang diserukan oleh para kiai senior dari Kediri bagi para pengikut NU agar memilih Megawati Sukarnoputri dan Hasyim Muzadi pada 2004

berkali-kali coba diilustrasikan di dalam buku ini, yakni bahwa sebagai kepala pemerintahan daerah tanggung jawab mereka bahkan mencakup sampai ke kehidupan beragama, sebab Dr. Samsul Anhar mengungkapkan harapannya bahwa masyarakat Kediri akan semakin mendekatkan diri mereka kepada Tuhan dan menjadi lebih taat dalam menjalankan salat lima waktu secara berjamaah di masjid.[34]

Pada 2009, *Radar Kediri* menulis editorial tentang masyarakat umum yang "menilai banyak kiai telah semakin lupa terhadap masyarakat. Mereka terbui dengan emas-emas dunia dan segudang ambisi kekuasaan atau jabatan."[35] Pemimpin terkemuka NU, K.H. Ali Maschan Moesa, mengatakan bahwa status sebagai seorang kiai telah menjadi sedemikian "negatif" sehingga bahkan ada kecenderungan yang semakin besar di kalangan para putra kiai untuk tidak lagi ingin mengikuti jejak ayah mereka.[36] Sebuah kelompok yang menamakan diri mereka sendiri "Generasi Muda NU" berkumpul di alun-alun kota Kediri pada 2004, mengadakan acara ruwatan (pengusiran roh jahat) dan tahlilan, sembari menyerukan agar seluruh pemimpin NU menarik diri dari partai politik.[37] Pada 2007, sebuah survei yang dilaksanakan oleh *Jawa Pos* terhadap 486 santri di 13 pesantren besar di Jawa Timur menunjukkan bahwa 47 persen dari antara mereka mengatakan mereka tidak akan mengikuti pilihan politik kiai mereka dalam pemilihan umum yang akan datang.[38] Jajaran kepemimpinan NU tingkat nasional yang terpilih dalam kongres nasional NU pada 2010 untuk lima tahun ke depan dipimpin

---

[34]Harapan ini dikemukakan oleh Walikota Kediri di dalam acara peringatan ulang tahun kota Kediri yang ke-1.130 yang berbarengan dengan *isra'* dan *mi'raj* Nabi Muhammad SAW, di mana Emha Ainun Najib dan kelompok Kiai Kanjeng yang dipimpinnya memberikan pertunjukan mereka; *RK*, 26 Juli 2009.

[35]*RK*, 22 Mei 2009.

[36]Diskusi dengan K.H. Ali Maschan Moesa, Surabaya, 22 Juni 2007.

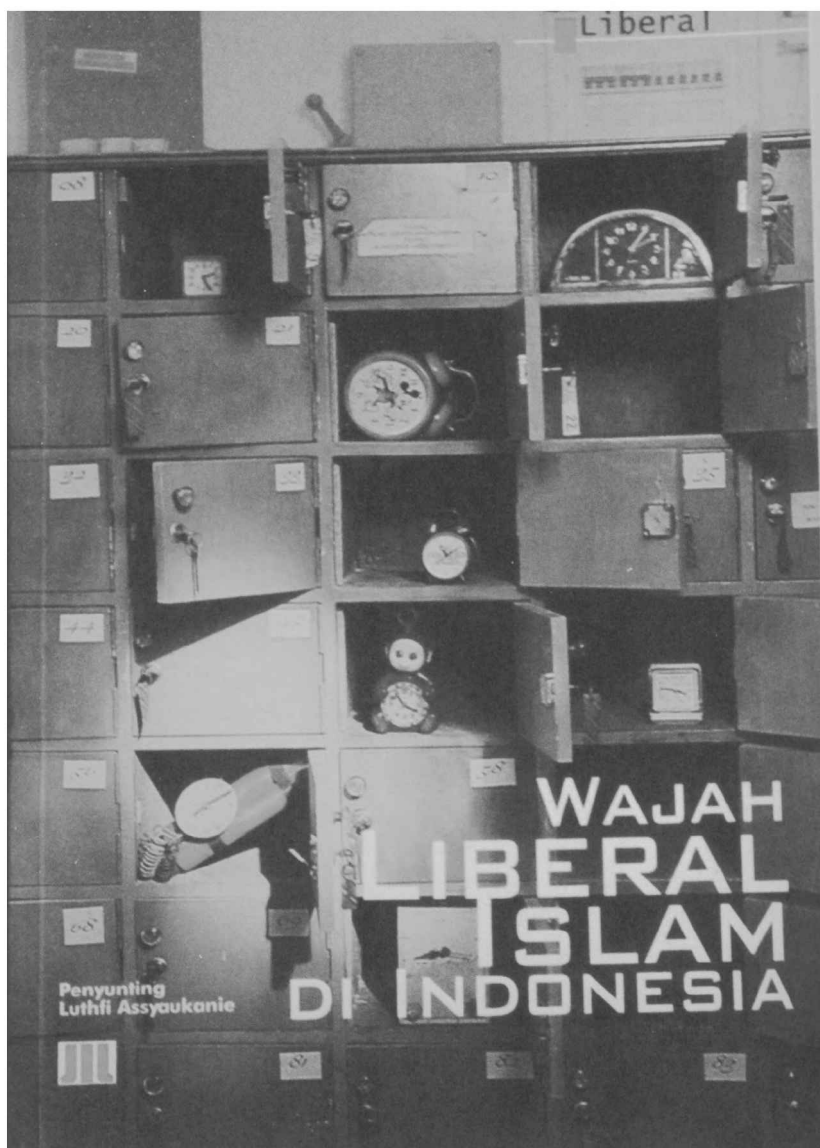
[37]*RK*, 20 Juni 2004.

[38]*JP*, 9 Agustus 2007.

oleh Said Agil Siradj, yang berikrar untuk menjauhkan organisasi massa Islam ini dari politik.[39]

Keterlibatan di partai politik bukan satu-satunya isu yang membuat beberapa kalangan Tradisionalis dari generasi yang lebih muda merasa tidak puas dengan para senior mereka, sebab interpretasi terhadap Islam yang dikembangkan oleh para kiai pun kini mendapat tantangan. Kita sudah menyinggung di Bab 6 bagaimana, pada dasawarsa 1980-an dan 1990-an, kalangan aktivis muda NU mendirikan berbagai organisasi seperti P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, didirikan pada 1983), Lakpesdam (Pelaksana Pengkajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia, 1985) dan LKiS (Lajnah Kajian Islam dan Sosial, 1992). Organisasi-organisasi ini mempromosikan versi Islam yang lebih Liberal serta didukung oleh aktivisme bersifat sosial yang mengikutinya. Demikianlah, epistemologi Islam Tradisionalis telah melahirkan agenda-agenda Islam Liberal, terutama (tetapi tidak terbatas) pada kalangan pemikir mudanya. Dari berbagai kelompok yang muncul dan mendorong pemikiran yang Liberal, salah satunya yang paling terkenal adalah JIL (Jaringan Islam Liberal), yang secara formal dibentuk pada 2001 tetapi yang akarnya sudah ada semenjak beberapa waktu sebelumnya. *Jawa Pos* menjadi *platform* terpenting untuk kolom-kolom yang ditulis oleh para pemikir serta aktivis JIL, khususnya oleh Ulil Abshar Abdalla (lahir di Pati, 1967 dan merupakan menantu K.H. Mustofa Bisri [Gus Mus]).

Karakter revolusioner dari JIL dapat dirasakan dari paragraf berikut, yang ditulis oleh Lutfhi Assyaukanie (lahir di Jakarta, 1967), salah seorang pemimpinnya, dalam sebuah buku yang memublikasi ulang banyak kolom yang sebelumnya terbit di *Jawa Pos*. Paragraf berikut menantang beberapa pandangan paling

[39] *TempoI*, 27 Maret 2010, 1 April 2010.

Ilustrasi 30 Sampul buku terbitan JIL *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, 2002

mendasar yang diyakini oleh kalangan Sunni menyangkut Alquran:

> Islam sendiri bukanlah sebuah agama yang benar-benar datang dengan segala konsepnya yang baru. Empat dari lima Rukun Islam yang diyakini kaum muslim adalah warisan dari masa silam yang dimodifikasi. ... Alquran bukanlah buku yang sudah jadi yang diturunkan Jibril kepada Muhammad dan kemudian para sahabat Nabi tinggal menjalankannya. Alquran "diciptakan" oleh ruang, oleh waktu, oleh interaksi antara Nabi dengan masyarakat Arab. Inilah yang menjelaskan adanya banyak ayat yang dimulai dengan kalimat *yasalunaka* (mereka bertanya kepadamu). Ayat-ayat seperti ini menunjukkan betapa Alquran itu bukan sesuatu pesan yang datang dari langit tanpa mempertimbangkan konteks dan keadaan masyarakat.[40]

Pandangan ini merupakan tantangan langsung terhadap pandangan dari teolog abad pertengahan Ash'ari bahwa Alquran adalah sesuatu yang abadi, yang kemudian terus menjadi ortodoksi Sunni hingga saat ini, berkebalikan dengan doktrin rasionalis Mu'tazili tentang hakikat keterciptaan Alquran.[41]

Ulil Abshar Abdalla juga mempertanyakan keyakinan yang sangat mendasar mengenai ayat Alquran (33:40) yang menyatakan bahwa Muhammad adalah "penutup dari para nabi", yang secara konvensional diartikan sebagai pertanda bahwa dia adalah

---

[40]Lutfhi Assyaukanie (peny.), *Wajah liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, Teater Utan Kayu, 2002), hlm. xix. Buku ini memiliki desain sampul depan yang provokatif, memperlihatkan banyak jam yang menandai perubahan waktu dan sebuah bom waktu yang siap meledak. Saat itu, Assyaukanie memperoleh gelar sarjana dari University of Jordan di bidang filsafat dan hukum Islam dan gelar magister di bidang filsafat dari International Islamic University Malaysia. Sebelumnya, Assyaukanie mengenyam pendidikan di pesantren Attaqwa di Bekasi dan kemudian dia menyelesaikan studi PhD-nya di University of Melbourne.

[41]Mengenai isu ini, silakan lihat Richard C. Martin, *"Createdness of the Qur'an"* di dalam Jane Dammen McAuliffe (peny.), *Encyclopedia of the Qur'an* (6 vol; Leiden: E.J. Brill, 2001-6), vol. 1, hlm. 467.

nabi terakhir yang dikirimkan oleh Tuhan. Ulil menulis demikian:

> Saya ingin membuat suatu tafsiran baru atas ayat Alquran, "*Maa kana Muhammadun abaa ahadin mir rijaalikum wa lakin rasulal-Lahi wa khatiman nabiyyin.*" Ayat ini, dalam tafsir tradisional, dipandang sebagai argument bahwa Muhammad adalah Nabi terakhir. Gagasan tentang Muhammad sebagai Nabi terakhir bisa menyarankan seolah-olah wahyu Islam itu tidak progresif, seolah-olah sejarah Islam itu tidak progresif, sebab semua dikembalikan kepada Nabi. Toh sudah tak ada lagi Nabi setelah Muhammad. Ini hanya salah satu kemungkinan tafsir.
>
> Ayat itu sendiri, dalam kiraat sandar yang ada, bisa dibaca dengan dua kemungkinan. ... "Khatim" di situ berarti penutup para Nabi. Bisa juga dibaca, "*wa khataman nabiyyin*", kata "khatam" di situ berarti cincin. Saya memilih pembacaan yang terakhir itu. Dengan demikian, Nabi adalah ibarat jari di antara jari-jari yang ada, hanya saja "jari" yang satu ini begitu istimewa, karena mengenakan cincin kehormatan. Apakah dengan demikian saya percaya bahwa sejarah kenabian tidak berakhir setelah wafatnya Nabi? Saya mengatakan: Ya! Itulah sebabnya saya juga pernah mengatakan, bahwa setiap individu Islam adalah "Muhammad-Muhammad kecil" yang menanggung beban sejarah profetis sebagaimana Muhammad dulu.[42]

Pemikiran ulang yang sedemikian revolusioner dan menggugat ini telah menggugah semangat banyak kaum Muslim dari kalangan generasi muda serta memperoleh perhatian dan rasa hormat yang besar dari para pengamat Indonesia baik dari dalam maupun luar negeri; ia juga mendapat dukungan dari beberapa kiai, tetapi mengakibatkan badai kemarahan dari ka-

---

[42]Di dalam Assyaukanie, *Wajah liberal Islam*, 77. Ulil Abshar Abdalla belajar di beberapa pesantren di pesisir utara Jawa dan kemudian menyelesaikan pendidikan sarjananya di LIPIA di Jakarta. Dia kemudian memperoleh gelar MA di Boston University.

langan religius yang lebih konservatif. Pada bulan November 2002, sekitar 80 tokoh religius Islam berkumpul di Bandung (Jawa Barat), termasuk para ulama dan kiai Tradisionalis dari berbagai pesantren di seluruh pelosok Jawa, dan juga mereka yang menjadi wakil dari Persatuan Islam, Muhammadiyah, Partai Keadilan (yang tidak lama kemudian berubah menjadi PKS) dan yang lain-lain. Pertemuan tersebut membahas tiga isu pokok—penahanan Abu Bakar Ba'asyir belum lama berselang menyusul peristiwa Bom Bali, undang-undang anti-terorisme yang baru saja disahkan, dan artikel yang ditulis oleh Ulil di *Kompas* edisi 18 November (mungkin menyiratkan bahwa ketiga isu ini memiliki signifikansi yang kurang-lebih setara). Para ulama yang berkumpul ini mengeluarkan sebuah fatwa yang menyatakan bahwa orang-orang yang menghujat Islam harus dihukum mati dan menyerukan kepada kepolisian untuk menjalankan keputusan mereka itu, tetapi mereka mengklaim bahwa fatwa ini tidak hanya ditujukan bagi Ulil. Kepolisian juga wajib untuk "segera membongkar jaringan dan kegiatan yang secara sistematis dan masif menghina Islam, Allah, dan Rasulullah" sebab ada indikasi kuat bahwa sebuah konspirasi anti-Islam sedang bergulir.[43] JIL jelas-jelas yang terlintas di benak mereka ketika mereka membuat pernyataan ini. Berusaha untuk menenangkan situasi yang terus memanas, Masdar F. Mas'udi mengeluarkan sebuah pernyataan yang mengatasnamakan dewan Syuriyah (penasihat) NU yang berisi empat poin: (1) bahwa pandangan Ulil tidak dimotivasi oleh keinginan untuk menghujat Islam, Allah atau Nabi Muhammad, (2) bahwa ancaman fisik terhadap seseorang semata-mata karena orang tersebut memiliki pendapat yang berbeda harus dihindari, (3) bahwa untuk menghindari kesalahpahaman Ulil mesti memperjelas gagasannya dan (4) bahwa "tidak ada gagasan manusia yangmutlak benar" hak orang lain

---

[43]*Hidayatullah.com*, 4 Desember 2002; *TempoI*, 19 Desember 2002.

untuk berkeberatan atau menolak pemikiran Ulil harus dihargai, tak peduli bagaimana mereka mengungkapkannya, sejauh hal ini dilakukan tanpa ancaman dan dengan cara-cara yang santun.[44] Namun demikian, rupanya tidak banyak orang yang mau peduli dengan kesopansantunan di kalangan musuh-musuh Ulil.

Tidak ada orang yang berusaha untuk membunuh Ulil pada tahap ini, walaupun dia menjadi salah seorang sasaran dari beberapa upaya bom surat di Jakarta pada awal 2011 (tetapi dia lolos tanpa mengalami luka sedikit pun).[45] Pada bulan Agustus 2005, sebuah pertemuan para kiai NU dari segenap pelosok Jawa dan Madura di pesantren Lirboyo di Kediri mengeluarkan *taushiyah* (himbauan) bahwa JIL sebaiknya dilarang.[46] Taushiyah ini menindaklanjuti fatwa yang dikeluarkan oleh MUI pada Juli 2005 yang menyatakan bahwa liberalisme, pluralisme dan sekularisme adalah haram, menetapkan bahwa umat Muslim tidak boleh menikah dengan orang bukan Muslim,[47] menolak doa bersama dengan kaum bukan Muslim dan (seperti sudah kita singgung di atas) memperbarui fatwa sebelumnya yang menyatakan bahwa Ahmadiyah adalah sebuah aliran yang sesat. Di dalam fatwa MUI ini, liberalisme didefinisikan sebagai penafsiran Alquran dan Hadis "dengan menggunakan akal pikiran yang bebas, dan hanya menerima doktrin-doktrin agama yang sesuai

---

[44]Teks pernyataan tertanggal 27 Desember 2002 ini dapat dibaca di Riyadi, *Dekonstruksi tradisi*, hlm. 181–3.

[45]Pelaku utama dari kampanye pengiriman bom surat ini diadili dengan undang-undang terorisme yang berlaku di Indonesia dan dijatuhi hukuman penjara selama 18 tahun pada Maret 2012. Beberapa pengikutnya mendapat hukuman kurungan yang lebih pendek. *JktP* online, 6 Maret 2012.

[46]*Hidayatullah.com*, 8 Agustus 2005.

[47]Kita boleh mencatat bahwa fatwa ini sebenarnya bertentangan dengan peraturan di dalam Alquran yang secara spesifik memperbolehkan seorang lelaki Muslim menikah dengan seorang perempuan Yahudi atau Kristen yang saleh, sebagaimana dilakukan oleh Nabi Muhammad sendiri.

dengan akal pikiran semata."[48] Tak bisa dipungkiri lagi bahwa JIL menjadi sasaran utamanya.

Muncul beragam tanggapan dari para pemimpin Tradisionalis terhadap kaum Islam Liberal dari generasi yang lebih muda, tetapi bagi mereka yang dikenal lebih konservatif dan bermusuhan terhadap gagasan-gagasan baru ini, tantangan ini muncul tepat ketika mereka sendiri sedang bergerak ke arah yang lebih doktriner dalam iman keyakinan mereka. Meningkatnya konservatisme dan bahkan pengaruh Wahhabi di antara para kiai dapat dilihat secara jelas di beberapa pusat kegiatan keagamaan, di mana yang disebut terakhir ini dipicu oleh pengalaman yang diperoleh para kiai ketika mereka tengah belajar dan melakukan perjalanan ziarah ke Arab Saudi.[49] Konferensi nasional NU tahun 1999 menelorkan beberapa keputusan yang terkesan sempit dalam konteks pemahaman religius mereka dan sebuah penolakan terhadap cara pandang Liberal yang terkait dengan Abdurrahman Wahid. Keputusan-keputusan tersebut meliputi larangan diadakannya doa bersama antarumat beragama (bukan sebuah praktik yang tidak lazim di Indonesia) dan pernyataan tentang haramnya seorang bukan Muslim menjadi pemimpin politik. Menarik kembali keputusan yang diambil tahun 1984 untuk menerima Pancasila sebagai asas keberadaannya, konferensi itu menyatakan bahwa NU kembali kepada Islam sebagai asas tunggalnya.[50] Tren ini berlanjut dalam pertemuan-pertemuan selanjutnya, seperti di dalam konferensi nasional tahun 2010, di mana NU menyatakan (terlepas dari persyaratan usia minimal untuk menikah dalam undang-undang perkawinan nasional)

---

[48]Teks fatwa ini sendiri dapat dibaca di htpp://www.mui.or.id/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=65&Itemid=73.

[49]Pandangan semacam ini mengemuka di dalam diskusi dengan K.H. Imam Ghazali Said, Surabaya, 23 Oktober 2008; dan juga dengan A. Rubaidi dan Mashuri, pemimpin Forum Lintas Agama di Surabaya, 23 Oktober 2008, dengan rujukan secara khusus kepada para kiai di Jawa Timur.

[50]Bush, *Nahdlatul Ulama and the struggle for power*, hlm. 166–7.

bahwa di dalam hukum syariah tidak ada usia minimal untuk menikah. Juga dinyatakan bahwa kaum Muslim tidak boleh dimakamkan dalam kompleks pekuburan yang sama dengan orang-orang bukan Muslim[51]—sebuah pemisahan di akhirat yang lebih, bisa kita katakan demikian, daripada pengalaman dalam masyarakat majemuk yang lazim dialami oleh masyarakat Indonesia dalam kehidupan sehari-hari.Dalam pemilihan pemimpin NU untuk lima tahun berikutnya—yang akhirnya dimenangkan oleh Said Agil Siradj sebagai sekretaris jenderal dan Sahal Mahfudh sebagai ketua (*rois aam*) dewan penasihat (*Syuriyah*) NU—aturan menyatakan bahwa siapa pun yang memiliki pandangan Liberal dilarang mencalonkan diri. Meskipun demikian, Ulil Abshar Abdalla, tetap maju dan memperoleh beberapa suara dalam pemilihan putaran pertama.[52]

Di awal bab ini, kita telah menyinggung bahwa NU adalah sebuah organisasi defensif yang membela Tradisionalisme sejak mula berdirinya, dan pada awal abad ke-21 organisasi ini semakin tampak demikian, melebihi sebelum-sebelumnya. Rasanya tidak perlu diperjelas lagi bahwa kemerosotan yang signifikan di dalam kedudukan dan pengaruh para kiai Tradisionalis sebagaimana telah kita bahas di sini telah memfasilitasi upaya-upaya untuk menantang serta mempertanyakan pemahaman mereka akan Islam. Upaya-upaya semacam ini bisa muncul dari penafsiran Liberal atas Islam, tetapi juga dapat berasal dari arah yang lain. Dari antara sumber-sumber yang disebut lebih belakangan terdapat kaum Modernis yang semakin signifikan, terutama karena jangkauan dan sumber daya organisasional Muhammadiyah yang luar biasa. Sementara kita mengalihkan fokus kita kepada Muhammadiyah di Indonesia paska-Soeharto, perlulah kita selalu mengingat bahwa persaingan untuk mem-

[51]*JktP* online, 27 Maret 2010.

[52]*JktP* online, 28 Maret 2010.

peroleh otoritas atau kekuasaan yang sudah kita diskusikan sejauh ini—seperti hampir segala sesuatu yang lain di bab-bab yang membahas peristiwa paska-1998—merepresentasikan sebuah perdebatan di dalam kerangka rujukan Islam. Yang terjadi adalah argumen yang cukup panas tentang apakah sejatinya Islam itu. Namun demikian, semua pihak menerima dominasi atau kuasa yang semestinya dimiliki Islam atas kehidupan kaum Muslim—yang, bagi kaum Liberal, pada intinya berarti dominasi di dalam kehidupan pribadi mereka tetapi yang, bagi yang lain, mesti memiliki pengaruh yang jauh lebih luas agar terjadi kesesuaian antara apa yang orang pikirkan dan apa yang dia perbuat. Di dalam masyarakat Jawa, sudah sejak lama tidak ada lagi suara yang signifikan yang meragukan dominasi Islam. Bahkan kaum Kristiani yang minoritas pun tidak dapat mengingkari hal tersebut, betapa pun mereka ingin membawa orang lain ke dalam iman keyakinan Kristen mereka.

Muhammadiyah tetap menjadi organisasi Islam Modernis paling besar di seluruh pelosok Indonesia, tetapi ketegangan yang secara inheren ditemukan di dalam Modernisme telah menciptakan persoalan baginya. Sejak awal-mula, Modernisme dalam Islam bersandar pada dua aspirasi atau cita-cita yang berpotensi berpisah jalan. Yang pertama adalah kembali Alquran dan Hadis sebagai landasan untuk memahami apa Islam itu sejatinya. Demi tujuan ini, Modernisme memanfaatkan nalar manusia dan komit pada inovasi-inovasi pendidikan modern yang sanggup meningkatkan kemampuan atau kapasitas bernalarnya. Ini menjelaskan mengapa Muhammadiyah sangat getol bergerak di bidang pendidikan modern. Aspirasi kedua adalah demi pembaruan atau modernisasi (*tajdid*—sebuah istilah yang sering sekali disebut dalam wacana tentang Muhammadiyah) Islam secara umum, yang akan mempersiapkan umat Muslim agar lebih baik ketika berhadapan dengan modernitas. Aspirasi

pertama dapat membangkitkan keharfiahan puritan yang mengatasnamakan penolakan terhadap inovasi-inovasi abad pertengahan, sementara yang kedua bisa jadi memunculkan potensi keterbukaan terhadap berbagai gagasan inovatif pada zaman modern yang bertentangan dengan aspirasi yang pertama.

Kita telah menyinggung di Bab 6 bahwa dari 1995 dan seterusnya, di tingkat nasional Muhammadiyah dipimpin oleh tokoh-tokoh yang cukup fleksibel dan progresif. Mereka meliputi orang-orang seperti Amien Rais, Syafii Maarif, Amin Abdullah, Moeslim Abdurrahman dan Abdul Munir Mulkhan. Tatkala Amien Rais terjun ke dunia partai politik sebagai pemimpin PAN pada 1999, Syafii Maarif maju untuk menggantikannya sebagai ketua Muhammadiyah, dan dia terpilih kembali untuk menduduki posisi tersebut untuk periode lima tahun berikutnya pada 2000. Di bawah kepemimpinan tokoh-tokoh semacam itu, selama kurang-lebih satu dasawarsa Muhammadiyah memberi tekanan pada apa yang dinamakan *dakwah kultural*, yang secara garis besar dapat dijelaskan sebagai sebuah usaha untuk membawa pemahaman Modernis tentang Islam kepada kaum abangan di pedesaan, sebuah dunia sosial di mana proses Islamisasi yang lebih dalam sebelumnya dijalankan terutama oleh kalangan Islam Tradisionalis.

Salah satu tonggak penting dalam "dakwah kultural" Muhammadiyah adalah disertasi doktoral Abdul Munir Mulkhan di Universitas Gadjah Mada mengenai "Islam murni dalam masyarakat petani", yang diterbitkan pada 2000.[53] Munir Mulkhan berpendapat bahwa ada empat jenis orang Muhammadiyah, salah satunya adalah yang dia gambarkan sebagai kelompok yang seutuhnya mengikuti tradisi sang pendiri, K.H. Ahmad Dahlan, dalam hal sikap tolerannya terhadap berbagai gagasan serta praktik spiritual kaum abangan. Bagi Munir Mulkhan, isunya

[53]Abdul Munir Mulkhan, *Islam murni dalam masyarakat petani* (pengantar Kuntowijoyo; Yogyakarta: Bentang, 2000).

adalah bagaimana Muhammadiyah perlu menyesuaikan aspirasi reformasi dan pemurniannya dengan realitas masyarakat petani Jawa. Menurut hematnya, "meluasnya Muhammadiyah ke pedesaan bukanlah bukti islamisasi, tetapi pribumisasi Islam murni secara khas sesuai tradisi petani yang menandai munculnya 'teologi petani'."[54]" Diperlukan," demikian dia melanjutkan, "jalan baru" dalam Islam guna mengembangkan integrasi sosial "dalam masyarakat yang semakin terbuka, demokratis dan plural".[55] Munir Mulkhan menekankan pentingnya memikirkan ulang apakah syariah itu dan kembali kepada gagasan-gagasan Ahmad Dahlan dalam mengadopsi sebuah pendekatan kepada masyarakat petani yang lebih fleksibel.

Tokoh-tokoh terkemuka seperti Nurcholish Madjid serta pemikir Muhammadiyah Dawam Rahardjo menyatakan bahwa pemikiran Muhammadiyah telah mengalami kemandekan dan relatif tertinggal bila dibandingkan dengan inovasi-inovasi yang dikembangkan oleh kalangan Tradisionalis.[56] Nurcholish melihat mistisisme sebagai satu bagian yang penting di dalam Islam dan demikian pun pendapat dari beberapa kalangan di dalam Muhammadiyah yang menemukan bahwa gagasan yang dimiliki organisasi mereka agak sempit dan terbatas. Demikianlah, kurang-lebih pada kurun waktu ini bisa dikatakan bahwa di dalam lingkup Muhammadiyah muncul keterbukaan yang lebih luas dan luwes terhadap Sufisme seperti yang dikembangkan oleh Hamka enam dasawarsa sebelumnya, yakni "Tasawuf Modern", mistisisme tanpa tarekat atau ketaatan kepada seorang guru rohani atau spiritual (syekh atau *murshid*).[57] Simpati yang lebih besar kepada mistisisme juga membantu tumbuhnya simpati

[54]Ibid., hlm. 4–5.

[55]Ibid., hlm. 356–7.

[56]*JktP* online, 2 Desember 2001.

[57]Diskusi dengan Prof. Abdul Munir Mulkhan, Kota Gede, 10 Maret 2005. Terdapat banyak indikasi lain dari keterbukaan yang semakin luas dan luwes terhadap "Tasawuf Modern".

yang lebih besar terhadap gagasan-gagasan Tradisionalis dan abangan.

Seperti dalam kasus NU, banyak aktivis muda Muhammadiyah menanggapi secara positif upaya pemikiran ulang semacam ini, tetapi tidak sedikit pula—terutama dari generasi yang lebih tua—yang menolaknya. Sekelompok peneliti muda Muhammadiyah melakukan pengkajian terhadap realitas setempat di dalam relasi antara Muhammadiyah dan praktik-praktik kultural masyarakat asli di Lamongan di pesisir utara Jawa yang merupakan pusat terbesar Muhammadiyah di Jawa Timur dan secara umum dianggap sebagai kawasan yang cukup puritan.[58] Selama 50 tahun sebelumnya, Muhammadiyah telah tumbuh di wilayah yang didominasi oleh kaum Tradisionalis di mana banyak praktik lokal yang jauh dari standar kesalehan Islami terus hidup ini. Para pemimpin Muhammadiyah Lamongan secara umum menentang bentuk-bentuk kesenian yang khas Jawa: wayang, pencak silat, ritual panen, pertunjukan tarian daerah dan—tentu saja—*slametan*. Tradisi-tradisi setempat yang oleh para pengikut NU pandang sebagai saleh menurut standar Islam, seperti nyanyian puji-pujian kepada Nabi Muhammad (*slawatan*), juga ditolak oleh orang Muhammadiyah Lamongan. Menyangkut berbagai isu gender, kaum Muhammadiyah juga memiliki sikap yang lebih puritan, beberapa bahkan menekankan tentang bagian-bagian tubuh perempuan yang tidak boleh diperlihatkan di depan umum—aurat—termasuk suaranya. Orang NU, karenanya, menganggap pengikut Muhammadiyah sebagai kelompok yang "kering" secara kultural dan agak eksklusif dan kurang menyenangkan secara sosial.[59] Di dalam kajiannya mengenai sebuah daerah

---

[58]Diskusi dengan Prof. Syafiq Mughni, Sidoarjo, 23 Juni 2007.

[59]Dipublikasikan di dalam Asykuri Ibn Chamim, Syamsul Hidayat, Muhammad Sayuti, dan Fajar Riza Ul Haq, *Purifikasi dan reproduksi budaya di pantai utara Jawa: Muhammadiyah dan seni lokal* (peny. Zakiyuddin Baidhawy; pengantar Abdul Munir Mulkhan; Kartasura: Penerbit Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003).

pesisir utara Jawa yang lain, Mudjahirin Thohir mengatakan bahwa "Ketika tokoh NU [dan] tokoh Muhammadiyah ... berkumpul dalam satu ruang, mereka seakan-akan toleran, tetapi setelah kembali kepada warga-warganya masing-masing, justru memperkuat arti pentingnya sikap fanatik".[60] Berbagai aktivitas mereka, dengan kata lain, dilaksanakan dalam semangat kompetitif yang sangat tinggi, tetapi kita harus mencatat di sini bahwa kedua kajian ini sendiri dilakukan sebelum peningkatan kerja sama Muhammadiyah-NU paska-2001 memiliki dampak yang signifikan di tingkat akar-rumput.

Beberapa aktivis muda Muhammadiyah mengikuti jejak JIL ketika membentuk kelompok mereka sendiri, yang dinamakan Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM), pada 2003. Mereka menganggap diri mereka sebagai "anak-anak didik" Abdul Munir Mulkhan, Amin Abdullah, Moeslim Abdurrahman dan para pemimpin gerakan reformasi di Muhammadiyah, tetapi dikritik oleh tokoh-tokoh Muhammadiyah yang lain. Aktivis-aktivis JIMM itu mengadakan berbagai lokakarya di mana mereka memperdebatkan cara-cara untuk memahami ulang iman keyakinan mereka serta memberdayakan kembali Muhammadiyah sebagai sebuah organisasi pembaru (*tajdid*), kembali ke visi Ahmad Dahlan. Mereka juga aktif melakukan aktivisme sosial yang lebih efektif sebagai ganti dari formalisme religius dan mengkritik pihak-pihak lain—terutama yang digambarkan sebagai lulusan pesantren Persatuan Indonesia di Bangil dan berbagai institusi di Timur Tengah—yang tegas-tegas menentang kebudayaan setempat.[61] JIMM tidak pernah menjadi sebesar dan

---

[60]Mudjahirin Thohir, *Orang Islam Jawa pesisiran*, hlm. 284.

[61]Diskusi dengan kelompok JIMM, Yogyakarta, 10 Maret 2005. Karya-karya penting yang menampilkan pandangan dari para inovator ini meliputi Moeslim Abdurrahman (peny.), *Muhammadiyah sebagai tenda kultural* (Jakarta: Ideo Press dan Maarif Institute, 2003); Deni al Asy'ari, dkk., *Pemberontakan kaum Muda Muhammadiyah* (kata pengantar Syafi'i Ma'arif; Yogyakarta: Resist Book, 2005); Nakamura Mitsuo, dkk., *Muhammadiyah menjemput perubahan: Tafsir baru*

seberpengaruh JIL, tetapi kehadirannya telah memantik konflik di lingkup internal Muhammadiyah. Ketika kelompok ini hendak mengadakan sebuah lokakarya di Kartasura pada Januari 2005, mereka mendapatkan ancaman fisik dari sebuah grup yang menamakan diri mereka Komando Kesiapsiagaan Angkatan Muda Muhammadiyah, konon karena pertemuan atau lokakarya tersebut sedianya digelar di sebuah gedung yang dipunyai oleh sebuah yayasan Kristen (yang disewa JIMM demi acara itu saja). Pertemuan tersebut lalu terpaksa dipindahkan ke sebuah pesantren.[62] Syafii Maarif bersimpati kepada para aktivis muda ini—"pemikir-pemikir muda Muhammadiyah yang senantiasa kudorong dan yang diberi payung perlindungan"—tetapi yang juga diberinya peringatan bahwa "yang harus dibela adalah persyarikatan sebagai sebuah institusi."[63] Organisasi itu menjadi subjek perdebatan yang serius antara kalangan inovator vs puritan. Sementara para pendukungnya menganggap kalangan intelektual muda ini sebagai generasi penerus dan pengembang visi Muhammadiyah, penentang-penentangnya memandang mereka sebagai penghancur Muhammadiyah.[64]

Kepemimpinan Muhammadiyah yang cenderung lebih Liberal mendapatkan tantangan bukan hanya dari realitas akar-rumput di mana cara pandang yang lebih puritan terasa kuat, melainkan juga oleh sesama kaum Modernis muda yang baru saja kembali

---

gerakan sosial-ekonomi-politik (peny. Mukhaer Pakkanna dan Nur Achmad; kata pengantar Ahmad Syafi'i Ma'arif; Jakarta: P3STIE Ahmad Dahlan dan Penerbit Buku Kompas, 2005).

[62]*TempoI*, 1 Januari 2005.

[63]Syafii Maarif, *Titik-titik kisar di perjalananku*, hlm. 349–50.

[64]Diskusi dengan Prof. Syafiq Mughni, Sidoarjo, 23 Juni 2007. Syafiq Mughni terus menyediakan fasilitas kepada para aktivis JIMM di Universitas Muhammadiyah Sidoarjo untuk pertemuan bulanan mereka. Di dalam kajiannya yang penting tentang Bangsri di pesisir utara Jawa, Mudjahirin Thohir melaporkan adanya sebuah kesan lokal yang kuat bahwa "Muhammadiyah kukuh dalam organisasi tetapi rapuh dalam pemahaman *akidah* dan *syariah*, sedang NU ... kuat dalam membangun fondasi faham keagamaan tetapi lemah dalam pengorganisasian (*institution building*)"; Mudjahirin Thohir, *Orang Islam Jawa pesisiran*, hlm. 282.

dari pendidikan mereka di Timur Tengah. Sejak sekitar tahun 2000, mereka mulai mencari cara-cara untuk mengambil alih Muhammadiyah dan menyelamatkannya dari apa yang dinamakan "virus Liberal". Kelompok anti-Liberal ini memiliki banyak pendukung di antara tokoh Muhammadiyah. Prof. Din Syamsuddin, yang dari dulu dikenal sebagai aktivis Muhammadiyah serta saat itu tengah menjabat sebagai Ketua MUI, menawarkan diri sebagai kandidat untuk menjadi pemimpin Muhammadiyah dari kelompok ini.[65] Pada awal 2005, Din menjadi salah satu tokoh kunci dalam sebuah seminar yang digelar di Universitas Muhammadiyah Surakarta tentang tema "Pemikiran Muhammadiyah: Respons terhadap liberalisasi Islam", dan kemudian menulis kata pengantar untuk makalah-makalah yang dipublikasikan. Dia menulis tentang Muhammadiyah yang mengambil posisi penengah di antara kedua ekstrem, tetapi buku itu sendiri merupakan sebuah penolakan yang lugas terhadap JIL, JIMM dan Liberalisme secara umum. Generasi muda yang tertarik pada Liberalisme, demikian tulis Din, meliputi beberapa orang yang memiliki gagasan yang sedemikian ekstrem sehingga ingin mengubah Muhammadiyah menjadi sebuah organisasi aktivis sosial yang netral secara religius. Malahan, mereka berpikir bahwa "Kristenisasi seharusnya tidak menjadi masalah lagi bagi Muhammadiyah," klaim Din lebih jauh. Syamsul Hidayat dari Universitas Muhammadiyah Surakarta menulis tentang kalangan Liberal muda ini—khususnya "pendatang baru" di Muhammadiyah, demikian katanya—memiliki kompleks rendah diri di hadapan peradaban Barat, sehingga berbagai gagasan non-Islami seperti liberalisme, sekularisme dan pluralisme dapat dengan mudah

[65]Latar belakang pendidikan Din Syamsuddin agak tidak biasa bagi orang yang berpandangan puritan di dalam Muhammadiyah: Gontor, diikuti gelar sarjana dari IAIN Jakarta dan kemudian gelar MA dan PhD dalam ilmu politik dari UCLA (1982, 1996). Lawan-lawannya menggambarkan Din Syamsuddin sebagai seorang oportunis yang tidak segan-segan untuk mengadopsi posisi ideologis mana pun asalkan sesuai dengan kepentingan pribadinya, yang, tentu saja, ditepisnya.

merasuki pemikiran mereka. Kaum Liberal menggunakan konsep-konsep dan terminologi Islam "untuk menyebarkan virus-virus pemikiran yang membahayakan bagi aqidah dan keyakinan Islam". "Akhirnya, struktur pemikiran Islam akan runtuh," demikian ditulisnya.[66] Adian Husaini menyumbangkan pemikirannya pada buku ini, tetapi juga memperkenalkan koleksi kolomnya sendiri yang diberi judul "Membendung arus liberalisasi di Indonesia".[67]

Pada 2005, sebuah kepemimpinan Muhammadiyah yang baru terpilih, diketuai oleh Din Syamsuddin. Kalangan progresif yang sebelumnya kuat mulai dibersihkan dari jajaran kepemimpinan pusat Muhammadiyah, sementara Liberalisme menjadi sesuatu yang tabu dan "dakwah kultural" dihapuskan dari agenda, meninggalkan kekecewaan yang mendalam pada sekelompok intelektual yang kini tanpa pengaruh di dalam organisasi.[68] Salah seorang tokoh kenamaan Muhammadiyah yang dipandang sebagai anggota kelompok yang konservatif, Dr. Yunahar Ilyas, secara singkat mengatakan bahwa "dakwah kultural" tidak banyak berhasil. Semua takhayul Jawa masih akan tetap bertahan dan kuat seabad kemudian, demikian diyakininya.[69] Pendapat yang lebih simpatik muncul dari Prof. Syafiq Mughni yang, pada 2007, juga

---

[66]Din Syamsuddin, dkk., *Pemikiran Muhammadiyah: Respons terhadap liberalisasi Islam* (peny. Syamsul Hidayat dan Sudarno Shobron; Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2005), hlm. xi, xiii, xiv, xvii.

[67]Adian Husaini, *Membendung arus liberalisme di Indonesia.*

[68]Saya telah mendengar laporan-laporan (yang agak berbeda) mengenai pertemuan 2005 dari Prof. Abdul Munir Mulkhan (Kota Gede, 22 Oktober 2005 dan 13 Juni 2007), Prof. H.M. Amin Abdullah (Yogyakarta, 22 Oktober 2005), Dr. M. Hidayat Nur Wahid (Jakarta, 7 Juni 2007), Prof. Yunahar Ilyas (Yogyakarta, 11 Juni 2007), Prof. Syafiq Mughni (Sidoarjo, 23 Juni 2007), Prof. Ahmad Syafii Maarif (Yogyakarta, 14 September 2008) dan lain-lain.

[69]Diskusi dengan Dr. Yunahar Ilyas, Yogyakarta, 11 Juni 2007. Yunahar Ilyas dilahirkan di Bukittingi (Sumatra) pada 1956, memperoleh gelar sarjananya dari fakultas teologi di Imam Muhammad bin Saud University di Riyadh, diikuti dengan gelar magister dan doktor di bidang filsafat dan kajian gender di IAIN Kalijaga, Yogyakarta.

mengatakan mengenai "dakwah kultural" sebagai sesuatu yang "tidak begitu fungsional".[70] Kalangan aktivis muda dan para pemikir yang lebih progresif kecewa berat dengan hasil akhir ini, sedemikian rupa sehingga kadang mengesankan bahwa Muhammadiyah dapat sewaktu-waktu terbelah menjadi dua kelompok: inovator vs puritan.

Terlepas dari ketegangan internal semacam itu, suatu komitmen untuk menjaga keutuhan organisasi tetap kuat di antara anggota Muhammadiyah. Dari waktu ke waktu, Din Syamsuddin sanggup memoderasi posisinya sendiri, dan ketika dipilih kembali sebagai ketua organisasi tersebut pada 2010, bersama dengannya terpilih pula dewan pimpinan yang lebih mencerminkan perimbangan kekuatan. Hal ini mungkin sebagian dikarenakan organisasi tersebut telah dibawa ke ambang polarisasi yang destruktif oleh konflik yang dipicu kalangan pengusung Liberalisme dalam Muhammadiyah, sehingga semua pihak mencoba menahan diri agar tidak terjadi konfrontrasi terbuka, tetapi kiranya hal ini lebih dikarenakan kesadaran baik Muhammadiyah maupun NU bahwa mereka sedang berhadapan dengan ancaman non-Liberal yang mengintai mereka di tingkat akar-rumput. Mereka harus menerima kenyataan bahwa mereka bukanlah satu-satunya yang tertarik pada agenda Islamisasi yang aktif.

Di Bab 12, kita akan membicarakan secara lebih mendetail asal-usul dan cita-cita berbagai gerakan Islamis dan Dakwahis berskala lebih kecil yang berkembang di antara masyarakat Jawa, khususnya gerakan yang secara epistemologis bersifat Revivalis. Menunda pembahasan tersebut untuk nanti, di sini kita akan melihat bagaimana keinginan mereka untuk menyebarluaskan

---

[70]Diskusi di Sidoarjo, 23 Juni 2007. Penggambaran mengenai "dakwah kultural" oleh jajaran kepemimpinan Muhammadiyah paska-2005—yang tidak dapat disesuaikan dengan pandangan Munir Mulkhan—kiranya bisa dibaca di dalam Imam Muchlas, *Landasan dakwah kultural (membaca respon Alquran terhadap adat kebiasaan Arab jahiliyah)* (kata pengantar Din Syamsuddin; peny. Deni al Asy'ari dan Hasanudin; Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2006).

penafsiran mereka terhadap Islam telah membuat mereka berhadap-hadapan dengan gerakan NU dan Muhammadiyah yang skalanya jauh lebih besar dengan cara menginfiltrasi keduanya, membuat dua organisasi massa Islam yang disebut lebih kemudian ini mengambil langkah-langkah defensif. Pada tahun-tahun pertama abad ke-21, kecurigaan tumbuh semakin subur bahwa berbagai organisasi seperti Partai Keadilan (yang tak lama kemudian berubah menjadi PKS) dengan cita-citanya yang dinyatakan secara nyaris terbuka agar Islam punya peran yang lebih besar dalam kehidupan bernegara, HTI dengan aspirasinya untuk menegakkan kekhalifahan secara global serta MMI yang dipimpin Abu Bakar Ba'asyir dengan aspirasinya untuk menjalankan hukum syariah secara penuh di Indonesia, telah secara berhasil merongrong integritas organisasional dan ideologis Muhammadiyah dan NU.

Pada pertemuan Muhammadiyah tahun 2005 yang memilih kepemimpinan nasional yang lebih konservatif, tampak bahwa orang-orang Muhammadiyah yang juga menjadi anggota HTI, HMI, MTA dan bahkan LDII mencoba menyetir arah diskusi. Juga menjadi jelas bagi sementara pemimpin Muhammadiyah bahwa mereka mulai dan telah kehilangan kendali atas beberapa aset organisasi. Masjid, mushala, sekolah, universitas dan lembaga kesehatan, demikian mereka percayai, telah jatuh ke tangan para aktivis, khususnya yang memiliki hubungan dengan PKS, dan kader-kader Muhammadiyah pun semakin banyak yang condong ke versi Islam yang lebih tanpa kompromi yang dikembangkan oleh PKS. Dalam beberapa kasus, yang diambil alih adalah masjid-masjid atau mushala-mushala yang ditinggalkan atau rusak, atau yang hancur karena gempa besar yang mengguncang Yogyakarta pada 2006. Di sana, para aktivis sukarelawan PKS datang untuk memperbaikinya dan kemudian—bisa diperkirakan—melaksanakan pengajian serta memberi khotbah yang isinya

mempromosikan pandangan-pandangan mereka. Namun demikian, hal semacam itu tidak menjelaskan bertumbuhnya pengaruh PKS di berbagai lembaga kesehatan dan universitas Muhammadiyah (sebagaimana halnya di universitas-universitas negeri, di mana basis massa PKS yang kuat berada).[71]

Pada 2006, pemimpin Muhammadiyah Haidar Nashir memublikasikan sebuah analisisnya mengenai "gerakan tarbiyah"—kelompok-kelompok penggemblengan kader kampus meniru model yang dikembangkan oleh al-Ikhwan al-Muslimun (Persaudaraan Muslimin) Mesir—yang menjadi landasan bagi kebangkitan PKS. Analisis ini secara gamblang mendorong Muhammadiyah agar menjaga diri dari infiltrasi atau penyusupan "ideologi Islam yang puritan dan militan" PKS.[72] Surat kabar organisasi tersebut, *Suara Muhammadiyah*, juga berulang-kali mengungkapkan pandangan serupa.[73] PKS baik secara terbuka maupun tertutup menolak anggapan bahwa mereka memiliki rencana untuk menyusupi atau mengambil alih aset-aset Muhammadiyah. Meskipun demikian, Muhammadiyah tetap merasa terancam.

Ancaman eksternal dalam rupa "ideologi-ideologi lain"—sebagaimana sering diungkapkan di dalam wacana Muham-

---

[71]Diskusi dengan Prof. H.M. Amin Abdullah, Yogyakarta, 22 Oktober 2005 dan 13 Juni 2007; dengan Prof. Abdul Munir Mulkhan, Kota Gede, 22 Oktober 2005 dan 13 Juni 2007; dengan Abdul Mukti, Jakarta, 8 Juni 2007; dengan Prof. Syafiq Mughni, Sidoarjo, 23 Juni 2007; dengan Abdul Haris, Triyono dan Hari Widasmoro, Kediri, 29 November 2007; dengan Prof. Siti Chamamah Suratno, Yogyakarta, 21 Maret 2008; dengan Prof. A. Syafii Maarif, Yogyakarta, 14 September 2008; dan dengan K.H. Imam Ghazali Said, Surabaya, 23 Oktober 2008. Juga wawancara Arif Maftuhin di Yogyakarta dengan Muslih K.S., 11 September 2007; Muhsin Hariyanto, 20 Agustus 2007; Abidah Muflihati, 24 Januari 2008; dan H. Abdul Salim, 2 Maret 2008.

[72]Haedar Nashir, *Manifestasi gerakan tarbiyah: Bagaimana sikap Muhammadiyah?* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2006); kutipan diambil dari hlm. 59. Kata *tarbiyah* dalam bahasa Indonesia (dalam bahasa Arab *tarbiya*) berarti pendidikan atau pelatihan.

[73]Sebagai misal, *Suara Muhammadiyah*, 15–31 Oktober 2005, 15 November 2006, 30 November 2006.

madiyah, dengan yang paling besar direpresentasikan oleh PKS—mampu mempersatukan kembali berbagai sayap dalam Muhammadiyah yang biasanya saling bersaing untuk mempertahankan keutuhan organisasi tersebut. Pada bulan Desember 2006, dewan pimpinan pusat Muhammadiyah, yang diketuai oleh Din Syamsuddin, mengeluarkan sebuah "surat keputusan" berisi instruksi, yang secara prinsip mengikat seluruh organ dan tingkatan Muhammadiyah, untuk meningkatkan disiplin berorganisasi serta memperkuat ideologi Muhammadiyah. Surat tersebut menyatakan bahwa Muhammadiyah mesti melindungi dirinya sendiri dari kepentingan pihak lain yang secara langsung maupun tidak langsung, terbuka maupun terselubung, dapat merugikan dan merusak Persyarikatan Muhammadiyah. ... Segenap anggota Muhammadiyah perlu menyadari, memahami, dan bersikap kritis bahwa seluruh partai politik di negeri ini, termasuk partai politik yang mengklaim diri atau mengembangkan sayap/ kegiatan dakwah seperti Partai Keadilan Sejahtera (PKS) adalah benar-benar partai politik. Setiap partai politik berorientasi meraih kekuasaan politik.Demikianlah, ditegaskan bahwa PKS atau organisasi-organisasi serupa tidak diperbolehkan mendapatkan akses ke berbagai fasilitas milik Muhammadiyah di mana pun untuk aktivitas apa pun, termasuk " kegiatan-kegiatan yang mengatasnamakan atau memakai simbol-simbol keagamaan/dakwah seperti pengajian dan pembinaan keumatan."[74] Sulit untuk mengingkari—walaupun beberapa mencoba melakukannya[75]—bahwa PKS menjadi sasaran utama (dan malahan merupakan satu-

[74]Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Surat keputusan Pimpinan Pusat Muhammadiyah nomor: 149/KEP/1.0/B/2006 tentang: Kebijakan Pimpinan Pusat Muhammadiyah mengenai konsolidasi organisasi dan amal usaha Muhammadiyah* (Yogyakarta, 10 Zulqa'dah 1427 H/01 Desember 2006 M).

[75]Dalam diskusi pada 11 Juni 2007 di Yogyakarta, Yunahar Ilyas mengatakan bahwa PKS disebut semata-mata sebagai sebuah contoh di dalam *Surat Keputusan* tersebut, dan bahwa Muhammadiyah bukanlah organisasi yang pro- atau anti-PKS.

satunya yang namanya disebut secara eksplisit) dari Surat Keputusan ini.

Namun demikian, upaya untuk menghentikan penyusupan PKS rasanya tidak mungkin bisa dicapai hanya dengan mengeluarkan sebuah surat keputusan.[76] Seorang aktivis PKS menyebut bahwa tren kader Muhammadiyah yang melompat ke PKS adalah sesuatu yang signifikan dan jumlahnya akan terus bertambah sekiranya PKS tidak menginstruksikan mereka agar tetap berada di dalam Muhammadiyah, dan dengan demikian menghindarkan kelompok yang disebut belakangan ini dari keruntuhan[77]—sekaligus, demikian dapat kita catat, mempertahankan pengaruh bawah tanah PKS di dalam Muhammadiyah. Aktivis PKS Yogyakarta, Ilyas Sunnah, berbicara mengenai orang-orang yang kebetulan menjadi kader PKS dan memiliki peran di masjid, tetapi dia tidak mengakui bahwa ada rencana pengambil alihan. Ilyas mengatakan bahwa PKS menyuplai orang untuk memberi khotbah di masjid, tetapi harus diingat bahwa mereka ini janganlah diidentifikasi sebagai kader PKS. Surat keputusan yang dikeluarkan Muhammadiyah pada Desember 2006 adalah, demikian menurut hematnya, sebuah peringatan agar PKS bersikap hati-hati.[78] Dan, kita bisa mengatakan, komentarnya itu mengindikasikan bahwa pengaruh PKS tidak selalu bisa terlihat di permukaan.

---

[76]PKS menolak tuduhan melakukan penyusupan (dan tuduhan-tuduhan yang lain) yang dialamatkan kepadanya di dalam *Risalah untuk mengokohkan Ukhuwah dan Ishlah*, yang ditandatangani oleh Presiden PKS, Ir. H. Tifatul Sembiring dan Ketua Dewan Syariah K.H. Dr. Surahman Hidayat, tertanggal 15 Ramadan 1428/27 September 2007, yang diterbitkan dalam *KR*, 9 Oktober 2007 (dan di surat kabar-surat kabar lain). Pemimpin PKS Cabang Yogyakarta Kholil Mahmud mengatakan bahwa PKS mencoba menekan konflik, bahwa apa yang kelihatan sebagai konflik hanya terjadi di tataran elite, dan bahwa tidak ada masalah di tingkat akar-rumput, tetapi dia kemudian menyebut beberapa konflik semacam itu; diskusi di Yogyakarta, 22 Maret 2008.

[77]Wawancara Arif Maftuhin dengan Sallabi, Yogyakarta, 20 Juni 2008.

[78]Wawancara Arif Maftuhin dengan Ilyas Sunnah, Yogyakarta, 25 Agustus 2007.

Sementara Muhammadiyah berusaha untuk mempertahankan berbagai aktivitas pendidikan dan layanan sosialnya yang tersebar luas dari PKS, NU merasa perlu untuk membela diri dari infiltrasi oleh HTI. Ini merupakan arah yang agak mengejutkan bagi datangnya sebuah ancaman. Sementara baik Muhammadiyah maupun PKS memiliki akar pada Modernisme Islam (walaupun PKS tidak murni Modernis dalam epistemologinya) dan secara garis besar berbasis urban, NU dan HTI tampak seperti dua hal yang berasal dari planet yang berbeda. Kita akan mengupas asal-usul dan gagasan HTI secara lebih mendetail di Bab 12. Untuk saat ini, kita bisa mengatakan bahwa ideologi HTI memiliki asal-usul di Timur Tengah dan mereka menolak demokrasi serta mencita-citakan tegaknya sebuah kekhalifahan yang universal, sedangkan NU berakar dalam di masyarakat Jawa dan menyatakan dukungannya kepada Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Namun demikian, dari sudut pandang "penyusup" atau infiltrator, NU terlihat sangat menarik karena ukurannya yang luar biasa besar dan secara organisasional cukup longgar. Organisasi-organisasi ekstremis semacam MMI dan FPI juga diyakini melakukan infiltrasi ke kalangan NU, dengan cara mengambil alih masjid dan mushala serta menyebarkan gagasan-gagasan mereka melalui berbagai acara pengajian yang digelar NU.[79] Dalam banyak kasus, yang diambil alih adalah masjid-masjid dan mushala-mushala yang telah ditinggalkan atau rusak, sebagaimana halnya yang terjadi dengan berbagai fasilitas milik Muhammadiyah yang lalu jatuh ke tangan PKS.[80] Terlepas dari

[79]*TempoI*, 1 April 2007. Juga berdasarkan diskusi dengan K.H. Dr. Ali Maschan Musa (yang waktu itu menjabat Ketua NU di Jawa Timur), Surabaya, 22 Juni 2007; dan dengan A. Rubaidi dan Mashuri, Surabaya, 23 Oktober 2008.

[80]Surel Masdar Hilmy, 16 Januari 2008; wawancara Arif Maftuhin dengan Drs. H. Suharto Djuwaini, Yogyakarta, 15 April 2008. Pemimpin HTI H. Dr. Muhammad Usman menegaskan bahwa HTI hanya melibatkan diri di masjid-masjid NU di mana masyarakat setempatnya meminta mereka untuk melakukannya (diskusi di Surabaya, 24 November 2007).

bagaimana hal tersebut terjadi, perluasan pengaruh HTI (dan kelompok-kelompok lain) di kalangan pengikut akar-rumput NU merupakan sebuah ancaman bagi kaum Tradisionalis. Para pemimpin NU bahkan menerima laporan bahwa di tingkat akar-rumput organisasi itu terdapat beberapa kalangan yang memandang diri mereka sendiri sebagai pengikut NU tetapi, pada saat yang sama, berpikir bahwa suatu kekhalifahan itu bukan masalah dan malahan baik. Maka, para pemimpin tersebut kemudian turun ke ranting-ranting tingkat lokal NU untuk menjelaskan perbedaan antara pemikiran NU dan HTI. Serangkaian pertemuan yang masing-masing dihadiri oleh seribuan tokoh NU digelar di berbagai tempat di Jawa Timur dan Madura sepanjang 2007, di mana perbedaan-perbedaan ideologis antarkeduanya dijelaskan dan ditegaskan.[81] Perhatian lebih lanjut untuk mempertahankan ideologi NU di tingkat akar-rumput mengikuti. Setidak-tidaknya, ada seorang pemimpin NU yang secara terbuka mengatakan kepada HTI agar mereka menghentikan upaya infiltrasi ke dalam NU sebab jika tidak kelompok yang disebut terakhir ini akan merespons dengan "organ-organ"-nya[82] (baca: Ansor akan dikirim untuk bertindak). "Gerakan ini telah sangat sering menyerang kami; sesekali kami perlu menyerang balik," kata seorang tokoh NU yang lain.[83]

Tidak diragukan lagi bahwa ancaman-ancaman terhadap keutuhan dan integritas organisasi semacam itu telah mengokohkan oposisi Muhammadiyah dan NU terhadap berbagai versi Islam yang militan, ekstremis, garis keras atau teroris. Hal ini menuntut semacam pergeseran posisi bagi Din Syamsuddin selaku Ketua Muhammadiyah. Ketika meletus pertempuran antara Israel melawan Hizbullah di Lebanon pada Juli-Agustus 2006, seperti

---

[81]Diskusi dengan K.H. Dr. Ali Maschan Musa, Surabaya, 22 Juni 2007.

[82]Diskusi dengan K.H. Imam Ghazali Said, pesantren An-Nur, Wonocolo, Surabaya, 23 Oktober 2008.

[83]K.H. Dr. Ali Maschan Musa, dikutip di *JktP* online, 5 November 2007.

banyak pemimpin keagamaan di Indonesia, Din dengan berapi-api mengutuk tindakan militer Israel tersebut. Menurut Din, alih-alih umat Islam Indonesia datang sendiri ke medan peperangan untuk bertempur, mereka sebaiknya menyumbangkan dana kepada Hizbullah dan Hamas untuk membeli senjata yang dapat dipakai untuk melawan Israel. Din Syamsuddin mengklaim bahwa Muhammadiyah telah menyerahkan jutaan Rupiah kepada Kedutaan Besar Palestina di Jakarta demi tujuan ini. "Jika perlu, saya sendiri akan menyerahkan senjata kepada mereka," dia menambahkan.[84] Masalahnya adalah, beberapa sebelumnya, dia diketahui telah mengatakan bahwa "Tidak ada agama, termasuk Islam, yang menoleransi penggunaan kekerasan"[85] dan, dalam kenyataannya, pandangan yang disebut lebih belakangan inilah yang lebih menjadi karakteristik dari gerakan-gerakan berskala besar semacam Muhammadiyah. Mereka berulang-kali mengungkapkan penolakan tegas mereka terhadap penerapan hukum syariah atau kekhalifahan universal, misalnya.[86] Gagasan-gagasan semacam itu tidak hanya mengancam negara Indonesia dan harmoni masyarakatnya yang multi-agama dan multi-etnis, tetapi juga—kini mereka sadari—mengancam diri dan kelompok mereka sendiri. Mempertahankan *status quo* Indonesia, dengan demikian, juga berarti mempertahankan Muhammadiyah dan NU.

[84]*JktP* online, 14 Agustus 2006.

[85]*JktP* online, 22 Juni 2006.

[86]Sebuah contoh dari pernyataan semacam itu terbaca di *JktP* online, 21 November 2005, 3 Februari 2006, 22 Juni 2006, 29 Juli 2006, 19 Januari 2007, 26 Maret 2008, 21 Juni 2008.

BAB 11

Upaya Pembelaan Diri Gaya-Gaya Budaya Lama

Membela Abangan, Kebatinan serta Beragam Gagasan dan Praktik yang Terkait

Masyarakat Jawa memiliki sejarah panjang terkait kepercayaan kepada roh-roh, baik yang diyakini bersifat baik maupun jahat, yang menuntut rasa hormat, rasa takut dan persembahan dari manusia. Salah satu karya literatur Jawa kuno adalah *Kidung rumeksa ing wengi* (Nyanyian perlindungan di malam hari), sebuah kidung mantra yang tak jarang diyakini—meski kemungkinan besar secara keliru—telah digubah oleh Sunan Kalijaga, yang akan menjaga orang dari gangguan roh-roh jahat apabila dimiliki atau dilantunkan. Kita telah membahas di Bab 6 bahwa pertunjukan tarian jaranan kadang diakhiri dengan sebuah versi dari teks ini karena potensinya sebagai jimat terhadap kekuatan roh jahat. Teks lain yang terkait adalah *Kidung lelembut* (Nyanyian roh), yang berisi semacam geografi roh-roh, karena memuat senarai roh yang dipercayai mendiami berbagai tempat di segenap pelosok Jawa. Sebuah versi dari karya tersebut yang

berasal dari awal abad ke-19 diakhiri dengan suatu peringatan yang bisa mendirikan bulu roma, "Hormatilah, (kalian) semuanya, sejarah roh-roh, pada waktu malam ingat-ingatlah; hal itu akan melindungi dari yang jahat. Takutlah kepada roh-roh, semuanya, dan jangan seorang pun berani menentangnya. Dan kala bepergian, roh dan *lelembut*, janganlah seorang pun berani mengganggu mereka; di hutan rimba, makhluk-makhluk yang buas berkeliaran."[1] Sejarah panjang Islamisasi di dalam masyarakat Jawa, hingga kadar tertentu, merupakan sejarah pertemuan dan pertempuran antara gagasan tentang dunia roh yang asli atau khas Jawa dan berbagai konsep yang berbeda mengenai makhluk-makhluk tak kasat mata yang berasal-usul dalam tradisi keislaman. Sintesis Mistik Jawa, yang telah menjadi sebuah jalan untuk mendamaikan *Weltanschuungen* yang berbeda ini, sudah ditentang sana-sini selama 150 tahun terakhir dan kini, ketika kita mendiskusikannya di sini, cara pandang ini telah menjadi suatu fenomena minoritas.

Di Jawa Tengah (dan sebagian kecil Jawa Timur), gagasan-gagasan spiritual lama memiliki kaitan yang khusus dengan keraton. Pengaruh keraton menjadi penghambat bagi proses Islamisasi yang lebih dalam, demikian kata seorang nyai senior di pesantren Krapyak di Yogyakarta, sebab pihak keraton mendukung gagasan-gagasan mengenai ilmu hitam yang menghalangi upaya mendekatkan orang kepada Tuhan.[2] Para raja Jawa secara luas diyakini memiliki hubungan yang intim dengan Ratu Laut Selatan (Ratu Kidul) dan roh-roh penunggu Gunung Merapi dan Gunung Lawu; mereka dipercayai sebagai satu-satunya orang yang memiliki kapasitas supernatural yang mumpuni sehingga mereka berani dan sanggup menyimpan pusaka-pusaka kerajaan

[1]M.C. Ricklefs, *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi, 1749–1792: A history of the division of Java* (London, dll.: Oxford University Press, 1974), hlm. 403–7.

[2]Diskusi dengan Nyai Hj. Ida Fatimah, pesantren Krapyak, Yogyakarta, 27 Maret 2009.

tanpa membahayakan diri mereka sendiri atau keseimbangan jagad raya, dan semacamnya. Gagasan semacam ini bertahan setelah kemerdekaan Indonesia di Yogyakarta, di mana Sultan Hamengkubuwana IX yang mendukung Revolusi kemerdekaan tetap menjadi pemimpin dan menjabat sebagai kepala Daerah Istimewa Yogyakarta (tidak seperti Surakarta, di mana Revolusi mengakhiri otoritas administratif di luar istana Sri Susuhunan). Sultan Hamengkubuwana IX dipercaya telah bersatu dengan Ratu Kidul serta memiliki kekuasaan untuk memerintah roh-roh lain sebagaimana para leluhurnya, dan secara luas dia dihormati baik karena kapasitas supernaturalnya maupun perannya sebagai seorang pemimpin duniawi. Setelah wafatnya pada 1988, putranya naik takhta dan menggantikannya dengan gelar Sultan Hamengkubuwana X. Kita sudah menyinggung di Bab 5 di atas bahwa Sultan Hamengkubuwana X melakukan perjalanan haji tak lama setelah naik takhta dan bahwa Embah Wali, pemimpin kultus di Tugurejo, menyatakan kepada para pengikutnya bahwa "Ratu Adil" sudah tidak ada lagi. Bagi orang-orang yang percaya pada bentuk-bentuk keyakinan Jawa lama, ini memang menjadi peristiwa yang bermakna dalam. Dalam sejarah kerajaan di Jawa, sebelumnya tidak pernah ada seorang raja yang melakukan perjalanan haji ke Mekkah. Embah Wali bukanlah satu-satunya orang yang berpendapat bahwa persona Sultan Hamengkubuwana X yang lebih Islami telah mengakhiri suatu tradisi spiritual di Jawa dan menciptakan sebuah isu kultural yang punya arti besar.[3]

Kesan saya adalah bahwa Sultan Yogyakarta saat ini memiliki identifikasi yang kuat sebagai seorang Muslim, menjalankan ber-

---

[3]Sebagai contoh, wawancara Nur Choliq Ridwan di Yogyakarta dengan Listya Thohari (aktivis antar-agama dan putri seorang penulis kenamaan Indonesia, K.H. Ahmad Tohari, 27 November 2007), Prapto Darmo (pengikut ritual kejawen, 6 Desember 2007), Ari Budi (aktivis kebatinan, 8 Desember 2007), M. Jadul Maula (pemimpin LKiS, 9 Desember 2007). Sebuah pandangan yang berbeda disebut dalam catatan kaki selanjutnya.

bagai ritual Islam dengan taat, tetapi juga menerima fenomena spiritual setempat, yang artinya, bahwa gagasan-gagasannya sejalan dengan tiga pilar dalam Sintesis Mistik lama.[4] Keraton Yogyakarta tetap menjalankan berbagai ritual tradisional di bawah otoritas Sultan Hamengkubuwana X.Pusaka-pusaka kerajaan "dimandikan" secara ritual di awal setiap tahun baru kalender Jawa. Berbagai pusaka yang dimandikan secara terbuka—seperti kereta kerajaan—menarik khalayak dalam jumlah banyak yang datang untuk mengumpulkan air yang telah dipakai karena yakin bahwa air tersebut mengandung kekuatan magis yang dapat menyembuhkan penyakit.[5] Serupa dengan hal itu, di pemakaman keluarga kerajaan di Imogiri, yang terletak di selatan Yogyakarta, terdapat empat wadah air pusaka, masing-masing dengan nama laki-laki atau perempuan seperti *kiai* dan *nyai*, yang diyakini memiliki kekuatan khusus untuk membantu mendapatkan suami, membawa keberhasilan dagang, menyembuhkan penyakit parah, dan semacamnya. Wadah-wadah ini dikuras dan dibersihkan pada waktu-waktu tertentu dalam penanggalan Jawa di dalam ritual *nguras enceh* (membersihkan wadah air), yang dimulai dengan *tahlilan* dan *slametan* serta dilaksanakan oleh petugas dari keraton. Ratusan orang menghadiri acara ini untuk mengumpulkan air dan berbagi kekuatan spiritual yang memiliki daya kebaikan.[6] Ritual *labuhan* tahunan, yakni ketika persembahan dihanyutkan ke air di Pantai Parangkusumo di pesisir selatan Jawa, rumah kediaman Ratu Kidul, dilaksanakan baik oleh keraton Yogyakarta maupun Surakarta. Persembahan serupa diberikan di puncak Gunung Lawu dan Gunung Merapi serta

---

[4]Pandangan bahwa Sultan Hamengkubuwana X mengikuti Islam sebagaimana diajarkan oleh para wali dan menghargai baik tradisi Islam maupun kerajaan Jawa disampaikan oleh salah seorang yang diwawancarai: Andi Suryowitono (lahir di Yogyakarta, seorang Muslim nominal, diwawancarai oleh Nur Choliq Ridwan, 5 Desember 2007).

[5]Sebagai contoh, *KR*, 3 Januari 2009.

[6]Sebagai contoh, *KR*, 19 Januari 2008 dan 20 Januari 2008.

tempat-tempat sakral lainnya.[7] Pada tahun 2000, Sultan dan permaisurinya turut-serta dengan Presiden Abdurrahman Wahid dan istrinya Sinta Nuriyah, kepala kepolisian RI, para menteri dan tokoh nasional lain dalam acara *ruwatan nasional* yang diisi dengan pertunjukan wayang di Universitas Gadjah Mada di Yogyakarta, untuk memohon bantuan rohaniah dalam menghadapi berbagai tantangan bangsa. "Bangsa ini sedang sakit. Ibu pertiwi sedang bersusah hati. Air matanya berlinang," kata Sultan Hamengkubuwana X ketika menjelaskan perlu dilakukannya "laku spiritual".[8]

Namun demikian, masih ada orang-orang yang meragukan bilakah seorang Sultan yang gayanya lebih Islami benar-benar memiliki kuasa atas roh-roh asli Jawa. Pada Februari 2005, tidak lama setelah gempa besar dan tsunami mengerikan yang meluluhlantakkan Aceh pada Desember 2004, muncul rumor bahwa sebuah tsunami dahsyat akan menghantam pantai selatan Yogyakarta. Para nelayan berhenti melaut dan, secara umum, orang pun merasa ketakutan. Untuk mengusir bahaya ini, Sultan Hamengkubuwana X memerintahkan warganya untuk memasak sayur lodeh dengan sayuran khusus serta mempersiapkan persembahan berupa koin senilai 100 Rupiah yang memiliki gambar gunung, untuk dikuburkan di halaman depan rumah mereka. Masjid-masjid juga menggelar zikir dan pendarasan Alquran sebanyak tujuh kali; air yang digunakan dalam acara-acara ini dibawa pulang oleh warga sebagai jimat guna menghindari kemalangan. Tsunami memang tidak terjadi.[9] Namun demikian,

---

[7]Sebagai contoh, *TempoI*, 9 Februari 2005; *KR*, 25 Januari 2008, 27 Januari 2008, 3 Agustus 2008, 23 Juli 2009; *Bernas*, 22 Januari 2008, 4 Agustus 2008. Pada 2009, *kadipaten* Pakualaman di Yogyakarta menghidupkan kembali upacara labuhannya setelah 10 tahun absen; *KR*, 8 Januari 2009. Mengenai persembahan yang diunjukkan oleh Keraton Surakarta kepada Dewi Durga di hutan Krendawahana, silakan lihat Headley, *Durga's mosque*, khususnya hlm. 227–30.

[8]*TempoI*, 19 Agustus 2000.

[9]Sebuah analisis yang sangat bermanfaat mengenai episode ini yang ditulis oleh Imam Subkhan dipublikasikan di dalam *Kmps* (edisi Jogja), 10 Maret 2005.

Ilustrasi 31 Perayaan yang digelar oleh Keraton Yogyakarta pada akhir bulan puasa, Garebeg Puasa, 1992

walaupun kekuatan spiritual Sultan kelihatannya bekerja dengan baik pada kesempatan ini, hal tersebut dipertanyakan secara serius ketika gempa besar menghantam Yogyakarta dan wilayah-wilayah di sekitarnya pada Mei 2006, yang mengakibatkan korban jiwa lebih 6.000 ribu orang, menghancurkan banyak rumah warga serta membuat sekitar 1,5 juta orang kehilangan tempat tinggal. Sementara itu, di sebelah utara Yogyakarta, Gunung Merapi siap meletus setiap saat. Berbagai cerita beredar dan masing-masing berusaha menjelaskan dua peristiwa alam ini, di mana di antaranya menyebutkan bahwa Ratu Laut Selatan marah karena Sultan Hamengkubuwana X tidak mau menikahinya, sebagaimana dilakukan oleh semua Sultan Yogyakarta sebelum dia, dan/atau bahwa Ratu itu marah terkait rancangan Undang-Undang Anti-Pornografi yang sedang digodok DPR (seperti sudah kita diskusikan di atas).[10]

Gunung Merapi, dengan ketinggian mencapai hampir 3.000 meter, yang tampak menjulang dari Yogyakarta, terus-menerus mengeluarkan material vulkanik dan meletus cukup sering dan dengan kekuatan yang lumayan besar sehingga tidaklah sulit untuk memahami mengapa masyarakat setempat memandangnya dengan rasa hormat dan takjub, bahkan percaya bahwa ia memiliki kekuatan supernatural. Selama beberapa hari terakhir menjelang kematian Soeharto pada Januari 2008, bentuk asap yang keluar dari kawah Merapi ditafsirkan oleh para ahli kebatinan setempat untuk meramalkan kematiannya.[11] Ketika sekali lagi timbul ancaman letusan pada 2006, jurukunci Gunung Merapi, Mbah Marijan, mengadakan beragam ritual untuk "menenang-

---

[10]Ringkasan cerita semacam ini disampaikan kepada saya oleh teman-teman dan para kolega saya selama kunjungan saya ke Yogyakarta pada bulan Agustus 2006.

[11]*TempoI*, 13 Januari 2008. Berita utama yang diturunkan oleh *Tempo* vol. 8, no. 20 (15–21 Januari 2008) adalah mengenai penyakit terakhir yang diderita Soeharto dan penjelasan para pakar kebatinan Jawa terkait apa yang harus dilakukan agar penguasa semasa Orde Baru tersebut bisa berpulang dengan tenang.

Ilustrasi 32 Gunung Merapi, dengan Yogyakarta sebagai latar depan, 2007

kan" gunung tersebut, yang menurut kepercayaannya marah besar karena penambangan pasir yang telah merusak alam sekitarnya.[12] Mbah Marijan menolak untuk mengungsi walaupun sudah diperintahkan oleh Sultan Hamengkubuwana X, dan dia selamat dari letusan Merapi yang terjadi tidak lama setelahnya. Jurukunci berusia delapan puluh tahun itu selanjutnya menjadi semacam pesohor dan bahkan dikontrak untuk mengiklankan sebuah produk minuman energi. Namun demikian, pada 2010 kekuatan spiritualnya tidak lagi cukup kuat untuk mengendalikan erupsi Gunung Merapi yang terjadi pada tahun tersebut dan Mbah Marijan meninggal dunia di rumahnya yang terletak di lereng

[12]*TempoI*, 18 Mei 2006; *JktP* online, 18 Mei 2006, 20 Mei 2006. Untuk aktivitas-aktivitas ritual lain di sekitar Merapi, silakan lihat *TempoI*, 19 April 2006.

Merapi. Mayatnya ditemukan dalam posisi bersujud dengan keningnya menyentuh lantai, posisi orang yang sedang berdoa.[13]

Kediri tidak memiliki sebuah keraton, Sultan atau tradisi pemberian persembahan berskala besar kepada roh-roh, tetapi para pemimpin kota dan kabupatennya memutuskan untuk menciptakan sesuatu semacam itu demi mendorong pertumbuhan sektor pariwisata di daerah tersebut. Paling tidak sejak 2003, berbagai upaya dilakukan oleh Dinas Pariwisata kota Kediri untuk menghidupkan kembali tradisi-tradisi setempat yang "khas Kediri", meskipun dalam kenyataannya sebagian besar dari tradisi itu memiliki kemiripan dengan yang ditemukan di daerah-daerah lain di Jawa.[14] Dari antara bentuk-bentuk kesenian rakyat, tari jaranan atau kuda lumping tetap menjadi yang paling popular dan tersebar luas, dengan adanya banyak kelompok jaranan dan dukungan yang terus mengalir dari kepolisian, yang memiliki kelompok penari jaranan mereka sendiri.[15] Karena *jaranan* biasanya melibatkan unsur kesurupan dan kerasukan roh, beberapa kalangan menolaknya karena menganggap hal ini sebagai syirik, tetapi bahkan mereka yang punya konsen pada ini kadang bisa menerima jaranan sekiranya bentuk kesenian ini dipandang sebagai "budaya semata".[16] Seorang siswa di sebuah Madrasah Aliyah Negeri (MAN) di Kediri menulis sebuah artikel tentang jaranan dengan mencantumkan beberapa foto dari para penarinya yang sedang dalam keadaan kesurupan. Guru-guru siswa itu berpendapat bahwa tulisan ini bertentangan dengan Islam

---

[13]*JktP* online, 28 Oktober 2010.

[14]*MmK*, 9 September 2003.

[15]*MmK*, 4 Juli 2005, 11 Agustus 2005.

[16]Suhadi Cholil dan Imam Subawi mewawancarai beberapa tokoh perempuan di Kediri mengenai hal ini pada Juni 2008 dan mendapatkan jawaban yang beragam. Informan utama mereka adalah Presiden Badan Perwakilan Mahasiswa STAIN Kediri, Ratna M. (18 Juni 2008), ketua cabang NU di sebuah desa, Inisiyah (2 Juli 2008), dan seorang guru di sekolah Islam, Wahyu Eka Nugraha (18 Juni 2008).

dan melarangnya untuk memasukkan esai tersebut dalam lomba mengarang antarsiswa-siswi Islam. Tetapi kemudian, sang kepala sekolah berpikir bahwa hal ini bisa mempermalukan sekolah mereka, sehingga tulisan itu pun diikutsertakan dan ternyata keluar sebagai pemenang di kompetisi tingkat lokal dan akan dikirimkan ke lomba tingkat nasional.[17] Jaranan memiliki kelebihan karena tidak membutuhkan dana besar untuk mengadakannya, sementara wayang mahal dan, karenanya, tidak mudah untuk menggelar pertunjukannya. Konsekuensinya, di Kabupaten Kediri hanya tersisa sedikit dalang wayang.[18]Salah satu tugas sekretaris kota Kediri, Drs. H.M. Zaini, adalah memberikan bimbingan dan dukungan kepada kelompok-kelompok jaranan lokal dan membersihkan kesenian tersebut dari berbagai aspek yang kurang terpuji seperti perkelahian massa dan mabuk.[19] Sebuah pertunjukan tradisional yang menarik di Kediri dan mampu menyedot perhatian banyak penonton adalah *tiban*. Pertunjukan ini membutuhkan baik persiapan fisik maupun spiritual dari para penarinya, seperti tidak melakukan hubungan seks selama tiga hari sebelum pertunjukan, berpuasa dan pendarasan mantra-mantra tertentu. Para penari mencambuk satu sama lain sebanyak lima kali dengan semacam tongkat menakutkan yang terbuat dari bilah daun aren, dengan gerigi tajam mulai dari bagian tengah hingga ujungnya. *Tiban* biasanya dipertunjukan pada musim kemarau dan darah yang tertumpah atau terpercik selama pertunjukan ini diyakini akan mendatangkan hujan.[20]

---

[17]*RK*, 27 Juli 2007.

[18]Diskusi dengan Suradi, kepala seksi Kesenian dan Kebudayaan Kabupaten Kediri, 16 Maret 2005.

[19]Diskusi dengan Drs. H.M. Zaini, Kediri, 26 November 2007. Pada waktu kemudian, Zaini berusaha memobilisasi kelompok-kelompok jaranan untuk mendukung pemenangan dirinya sebagai walikota terpilih pada 2008, namun tidak berhasil.

[20]Laporan-laporan mengenai pertunjukan *tiban* dapat dibaca di *RK*, 23 Mei 2004; *MmK*, 22 November 2004, 17 Maret 2005, 10 November 2005.

(*Tiban* kiranya bukanlah pertunjukan rakyat yang paling halus atau "adiluhung" yang dapat ditemukan di Jawa.)

Kediri sudah memiliki berbagai situs sakral dan makam suci yang mampu menarik para peziarah, sebagaimana bisa ditemukan di segenap pelosok Jawa, tetapi, demikian kelihatannya, mereka belum sampai pada skala seperti diinginkan oleh pemerintah daerah setempat. Namun demikian, Kediri mempunyai Sungai Brantas yang besar dan Gunung Kelud yang memiliki ketinggian lebih dari 3.200 meter serta sejarah letusan yang luar biasa sehingga keduanya menjadi fokus bagi penciptaan tradisi "sakral" yang baru. Mulai tahun 2002, walikota Kediri yang popular di kalangan masyarakat setempat, H.A. Maschut, memimpin upacara *larung sesaji* ("pemberian persembahan") tahunan ke Sungai Brantas—di mana yang dipersembahkan adalah kepala kerbau—sebagai sebuah tiruan yang agak dipaksakan dari upacara-upacara labuhan yang dijalankan oleh keraton Yogyakarta dan Surakarta.[21] Gunung Kelud memiliki jurukunci spiritualnya sendiri—Mbah Ronggo—tetapi tidak ada ritual khusus terkait dengan gunung tersebut. Memang, demikian menurut penuturan Mbah Ronggo, terdapat beberapa roh yang bermukim di Gunung Kelud dan juga larangan-larangan tertentu dari para leluhur (seperti larangan untuk bertepuk tangan) serta sebuah sumber air suci beberapa jauh dari kawah, tetapi tidak ada situs atau tempat sakral di kawah itu sendiri.[22] Maka, mulai tahun 2005, sebuah tradisi *larung sesaji* yang baru diciptakan di gunung tersebut, dipimpin oleh Bupati Sutrisno dari Kabupaten Kediri (yang sebelumnya telah kita ketahui sebagai seorang pendukung Islamisasi akar-rumput) dan para tokoh masyarakat lain. Sutrisno

---

[21]*RK*, 23 Juli 2004; upacara *larung sesaji* di tepi Sungai Brantas ini kemudian dilaporkan sya'ban tahunnya oleh surat kabar-surat kabar di Kediri. Kediri juga menciptakan ritual *manusuk sima* (menusuk daerah merdeka); dalam beberapa kesempatan, ritual ini melibatkan sebuah prosesi dengan Walikota Maschut memainkan peran raja Rakai Kayuwangi dari masa lalu; *MmK*, 28 Juli 2005.

[22]Diskusi dengan Mbah Ronggo, Sugihwaras, 3 Maret 2006.

Ilustrasi 33 *Larung sesaji* (pemberian persembahan) di Gunung Kelud, Kediri, oleh para petinggi agama Hindu, 2008, sebuah "tradisi" yang diciptakan pada 2005 (foto oleh Suhadi Cholil dan Imam Subawi)

sendiri adalah seorang wirausahawan sukses yang menyatakan bahwa daya tarik lokal Kediri dapat dipasarkan ke luar negeri sebagai komoditas pariwisata; beginilah cara pariwisata di Bali dimulai, demikian menurut pengamatannya.[23] Upacara *larung sesaji* di Gunung Kelud menarik ribuan pengunjung dan, karena alasan ini, dianggap sebagai sebuah keberhasilan dari sudut pandang pariwisata. Untuk menciptakan ritual pemanggilan roh-roh yang baru—dan jelas-jelas tidak Islami—ini, masyarakat Hindu yang bermukim di Kediri diminta untuk menjadi pelaksana, dan Mbah Ronggo pun turut dilibatkan.[24] Perusahaan rokok Gudang Garam di Kediri juga memiliki ritual *larung sesaji* mereka sendiri. Mereka pergi ke pantai selatan dan memberikan

[23]*MmK*, 21 November 2005.

[24]*RK*, 17 Mei 2005, 18 September 2006, 10 November 2008.

persembahan ke laut dengan sebuah perahu—sebuah hal yang berbahaya untuk dilakukan di pantai selatan. Pada 2004, misalnya, perahu mereka digulung oleh ombak setinggi 5 meter, tetapi untungnya seluruh penumpangnya selamat. Ini adalah bukti, demikian pernyataan panitia pelaksana, dari kekuatan tim meditator perusahaan. *Memo Kediri* melaporkan insiden ini dalam sebuah tajuk (mungkin dengan sedikit nada ironis) yang menyatakan, "PT Gudang Garam taklukkan Segoro Kidul."[25]

Anggota HTI dan PKS (yang kedua organisasi itu kecil di Kediri) menyatakan keberatan mereka terhadap berbagai upacara baru yang mendorong praktik syirik ini,[26] tetapi kebutuhan akan simbol-simbol identitas lokal dan objek pariwisata jelas menjadi pertimbangan yang sangat kuat bagi pemerintah daerah untuk mempromosikannya. Sejauh yang saya ketahui, para kiai di Kediri tidak memberikan komentar mereka mengenai "tradisi-tradisi" baru ini, paling tidak secara publik. Namun demikian, Gunung Kelud sendiri tampaknya tidak terlalu gembira, sebab danau yang dalam yang sebelumnya terlihat di kawahnya menghilang seiring munculnya kerucutlahar baru di tempatnya dan gunung tersebut pun kelihatannya siap untuk meletus. Seorang tokoh kebatinan setempat menjelaskan bahwa hal ini terjadi karena ritual yang dilaksanakan di sana tidak dilaksanakan secara sepatutnya, sehingga gunung itu pun lalu menjalankan ritual spiritualnya sendiri.[27] Para penganut kebatinan kiranya dapat menyimpulkan bahwa langkah-langkah ini berhasil, sebab tidak terjadi letusan sampai buku ini dituliskan.

---

[25]*MmK*, 26 Juni 2004; lihat juga *RK*, 25 Juni 2004. "Kejadian mistis" serupa yang terjadi di seputar ritual labuhan di pantai selatan Jawa dilaporkan di dalam *Bernas*, 30 Oktober 2007.

[26]Wawancara Suhadi Cholil dan Imam Subawi dengan Sulistyo Budi (ketua PKS Kabupaten Kediri), Kediri, 19 Oktober 2006; dan dengan Khutub Amrullah (ketua HTI Kediri), Kediri, 1 November 2006. Namun demikian, PKS menyatakan bahwa mereka bisa menerima upacara-upacara ini sebagai "budaya rakyat"—walaupun, dalam kenyataannya, berbagai upacara tersebut merupakan temuan baru.

[27]Diskusi dengan Ibu Sudarmi, Kediri, 27 November 2007.

Di Kabupaten Karanganyar, yang terletak di sebelah tenggara Surakarta, sebuah tradisi lain diciptakan pada 2005, yang juga memunculkan keberatan dari kalangan Islam puritan. Tradisi ini disebut *Garebeg Lawu* (festival Lawu), sebuah program dengan beragam aktivitas yang berlangsung selama beberapa minggu di Gunung Lawu—suatu situs yang sejak lama telah diasosiasikan dengan kekuatan spiritual setempat[28] dan di mana komunitas Hindu masih bisa ditemukan. Aktivitas-aktivitas tersebut menarik mereka yang memiliki ketertarikan baik pada dunia alami maupun dunia roh yang tak kasat mata. Tarian sufi serta zikir dilaksanakan, tetapi kalangan yang berlatar belakang kebatinan dan Hindu pun menjalankan berbagai ritual mereka di candi Hindu bernama Candi Sukuh yang berasal dari abad ke-15 dan melakukan aktivitas-aktivitas mati raga di puncak Gunung Lawu. Dilaksanakan pula sebuah ritual penanaman pohon sebagai wujud perayaan hubungan antara manusia dan alam, ritual *jamas* ("pemandian") keris pusaka dari keraton Mangkunegaran di Surakarta, upacara di Parangkusumo (Parangtritis) di pantai selatan, dan seterusnya. Salah seorang pemimpinnya bernama Suprapto Suryadarmo, yang meyakini bahwa orang Jawa mesti berusaha untuk menemukan kembali "jalan Majapahit" dan *ngelmu* ("ilmu mistis") dari jalan tersebut—sebuah gagasan yang membuat kaum Revivalis marah besar. Muhammadiyah dan PKS dilaporkan tidak begitu senang dengan hal ini. Bupati Karanganyar—Hj. Rina Iriani, yang merupakan salah seorang bupati perempuan di Jawa—harus menanggapi penolakan yang lebih tegas dari LDII, MMI, Mohammed Kalono dan FPIS yang sering kali bertindak dengan jalan kekerasan (didiskusikan di Bab 12).

---

[28]*Solopos*, 10 Oktober 2008, memuat sebuah pembahasan mengenai Lawu sebagai pusat kekuatan supernatural.

Meskipun demikian, sang bupati tetap mendukung festival tersebut atas nama kepentingan pariwisata.[29]

Kegiatan ruwatan massal dilaksanakan lumayan sering, mencerminkan suatu kesadaran yang meluas di kalangan masyarakat bahwa Indonesia didera oleh beragam bencana alam dalam intensitas yang di luar kebiasaan pada awal abad ke-21. Kegiatan-kegiatan semacam ini sering kali didanai oleh pemerintah daerah serta melibatkan tokoh-tokoh masyarakat setempat.[30] Tidak seperti "tradisi-tradisi" baru yang sengaja diciptakan di Kediri dan Karanganyar, kita kiranya bisa menerima bahwa berbagai kegiatan ruwatan ini dilaksanakan bukan atas pertimbangan kepariwisataan melainkan lebih sebagai respons terhadap keyakinan yang mendalam bahwa ada kekuatan-kekuatan supernatural atau gaib yang jahat di balik beragam bencana alam seperti gempa bumi, banjir, letusan gunung berapi serta tanah longsor yang kelihatan demikian sering dan mengakibatkan sangat banyak orang kehilangan nyawa mereka. Para dalang yang memimpin acara-acara ruwatan semacam itu masih harus memenuhi persyaratan personal yang ketat dan membuat berbagai persiapan spiritual untuk tugas mereka.[31]Di tingkat desa pun, kegiatan ruwatan masih dilaksanakan demi tujuan penyembuhan spiritual, seperti ditemukan di sebuah desa di dekat Yogyakarta di mana suatu ruwatan dan kegiatan spiritual massal dijalankan menyusul serangkaian bunuh diri di sana.[32]

---

[29]Diskusi dengan Hj. Rina Iriani Sri Ratnaningsih dkk., Karanganyar, 20 Oktober 2005; dengan Suprapto Suryadarmo, Karanganyar, 12 dan 14 Maret 2005; dan dengan Slamet Gundono, Surakarta, 1 Oktober 2005.

[30]Sebagai contoh, *TempoI*, 19 Agustus 2000 (mengenai ruwatan nasional di Yogyakarta, sebagaimana dideskripsikan di atas); *Kmps*, 23 Maret 2005 (Blora); *Kmps* (Jawa Timur), 7 Maret 2005 (Surabaya).

[31]*KR*, 15 Juni 2008, mendiskusikan berbagai persyaratan ini berdasarkan informasi yang diberikan oleh dalang Ki Cipto Subali yang telah berusia 82 tahun.

[32]Ruwatan semacam ini dilaksanakan di Kelurahan Gading, Playen; *KR*, 20 Desember 2008.

Dari banyak roh halus yang dikenal di Jawa, yang paling terkenal tetaplah Ratu Kidul, Ratu Laut Selatan. Cerita-cerita mengenainya sudah beberapa kali mengemuka di dalam buku ini. Kaum pengusung reformasi dalam Islam menganggap Ratu Kidul sebagai sosok dunia takhayul yang menjadi penghambat terbesar bagi pewujudan sebuah masyarakat Islami yang sesungguhnya, tetapi banyak orang yang meyakini bahwa sosok ini benar-benar ada. Bukan hal yang tak lazim untuk mendapati orang yang mengatakan bahwa, menurut Alquran, Tuhan menciptakan baik manusia maupun makhluk-makhluk gaib, dan Ratu Kidul termasuk dari golongan yang disebut terakhir ini. Pandangan semacam itu diterima, misalnya, oleh kepala kantor Dinas Kementerian Agama di Surakarta, yang juga mengatakan bahwa ada orang-orang yang dapat berkomunikasi dengan roh.[33] Seorang penulis yang menerbitkan buku-buku tentang persoalan mistis menulis satu buku utuh berjudul *Kangjeng Ratu Kidul dalam perspektif Islam Jawa*. Penulis tersebut berpendapat bahwa "Keyakinan terhadap eksistensi Kangjeng Ratu Kidul merupakan bentuk kesadaran tentang adanya kehidupan lain dibalik kehidupan alam jasmani. .... Keyakinan terhadap eksistensinya dan posisinya sebagai salah satu makhluk 'pilihan' Tuhan (karena memagang tugas khusus) bukanlah termasuk jenis keyakinan yang terlarang."[34] Ki Supriyoko, yang dikritik oleh sementara kalangan karena membuat pengaruh Islam di dalam sekolah-sekolah Taman Siswa semakin kuat dan yang mendirikan pesantrennya sendiri, juga meyakinkan saya mengenai realitas roh-roh di Jawa. Di pesantren yang didirikannya, alat musik gamelan berbunyi sendiri pada malam-malam tertentu, sesuatu yang di-

[33]Diskusi dengan Drs. Hasan Kamal, Surakarta, 19 Oktober 2005.

[34]Muhammad Sholikhin, *Kangjeng Ratu Kidul dalam perspektif Islam Jawa* (Yogyakarta: Narasi, 2009); kutipan berasal dari hlm. 286-7.

dengarnya sendiri. Dan, roh-roh halus juga pernah menampakkan diri di sekolahnya, demikian ujarnya.[35]

Di bawah tingkatan ritual yang didukung oleh keraton atau pemerintah daerah, upacara-upacara tradisional tingkat desa tetap berlangsung, dan dalam banyak kasus dengan sedikit saja pengaruh dari Islam versi para pengusung reformasi. Upacara bersih desa tahunan masih dilaksanakan di banyak tempat, walaupun di tempat-tempat lain acara ini mulai ditinggalkan. Upacara semacam itu kini kadang merupakan perpaduan yang lebih Islami dari Islam Tradisionalis dengan praktik-praktik kaum abangan: dimulai dengan *tahlilan, slawatan* dan/atau zikir, yang kemudian dilanjutkan dengan tari tayuban dan pertunjukan wayang kulit semalam suntuk, bila mereka memiliki cukup uang untuk itu.[36] Dalam banyak kasus, orang mungkin berpikir bahwa ini adalah "budaya belaka", tetapi tidak diragukan lagi bahwa banyak warga desa yang masih memercayai—atau setidak-tidaknya tidak berani untuk tidak memercayai—pada berbagai kekuatan gaib yang terkait dengan praktik-praktik semacam ini. Tidak mengejutkan di dalam konteks ini bahwa ketika beberapa patung Hindu yang sangat indah ditemukan di Kediri, masyarakat setempat pada mulanya berpikir bahwa mereka itu "kosong". Tetapi, orang-orang Hindu Bali yang datang menyatakan bahwa patung-patung tersebut hidup", yang lalu mendorong masyarakat setempat memberikan persembahan kepada mereka.[37] Dalam sebuah kasus yang lain, manakala sebuah candi kuno ditemukan di sebidang sawah, orang-orang mulai berdatangan untuk memberikan per-

---

[35]Diskusi dengan Prof. Ki Supriyoko, pesantren "Insan Cendekia", Donokerto, Sleman, Yogyakarta, 22 Maret 2008.

[36]Laporan-laporan mengenai upacara semacam itu bisa ditemukan secara reguler, khususnya di sekitar permulaan tahun dalam penanggalan Jawa. Sebagai contoh, *Kmps*, 1 April 2009; *Bernas,* 12 Juli 2008; *KR,* 29 Oktober 2007, 11 Juli 2008, 5 Mei 2009, 12 Mei 2009, 6 Juni 2009, 14 Juni 2009, 15 Juni 2009, 30 Juni 2009. *Tempo*, 17 April 2005, memuat sebuah artikel yang ekstensif mendeskripsikan ritual-ritual pedesaan pada bulan Sapar di Jawa Tengah dan Yogyakarta.

[37]Surel dari Suhadi Cholil, 11 Februari 2007.

Ilustrasi 34 Patung Hindu (Durga Mahisaśuramardini) yang ditemukan

sembahan dengan harapan mendapatkan nomor lotere yang mungkin keluar sebagai imbal-baliknya.[38]

Di Sleman, K.H. Masrur Ahmad adalah seorang pemimpin NU yang memiliki pengaruh sangat besar, walaupun pesantrennya sendiri relatif kecil. Dia melakukan penyembuhan supernatural, khitanan massal dan pengajian dari desa ke desa. Seperti pemimpin Ihsaniyyat K.H. Abdul Latif di Kediri, Masrur Ahmad mendukung bentuk-bentuk kesenian bergaya abangan, termasuk *jaranan* (*jathilan*), untuk menarik kaum abangan kepada ajarannya. Dia menafsirkan keadaan kesurupan penari jaranan sebagai semacam zikir, yang dalam pemahaman Sufi dapat menuntun kepada *fana'* (hilangnya kedirian secara mistis). Dalam pandangannya, seseorang harus memerhatikan dan menjaga seluruh makhluk, termasuk roh-roh seperti Sunan Lawu dan Ratu Kidul. Gagasan-gagasan semacam itu, tentu saja, memunculkan kritik dari orang lain, terutama dari kalangan Modernis.[39]

Nasib gerakan-gerakan kebatinan[40] semenjak jatuhnya Soeharto sangat beragam. Orang dapat menemukan banyak kalangan yang berpendapat bahwa kebatinan mengalami kebangkitan kembali sebagaimana mereka yang berpikir bahwa gerakan-gerakan tersebut mengalami kemunduran, dan bukti yang terkumpul bagi buku ini jauh dari bisa dikatakan memadai. Apakah gerakan

---

[38]*RK*, 5 Agustus 2004.

[39]Informasi dari Muhammadi Hanif, Yogyakarta, 20 Oktober 2005, yang telah menyelesaikan tesis paskasarjananya mengenai Kiai Masrur. Tentang *fana'*, silakan lihat F. Rahman, Baka'wa-Fana" di dalam P. Bearman, dkk. (peny.), *Encyclopedia of Islam* (edisi ke-2), vol. 1, hlm. 951, yang mendefinisikannya sebagai "(1) kematian dari kesadaran mistik akan segala sesuatu, termasuk diri sendiri, dan bahkan ketiadaan kesadaran akan kematian ini, yang tergantikan oleh suatu kesadaran yang murni akan Allah, dan (2) terhapusnya segala sifat kemakhlukan yang tak sempurna (yang berbeda dari substansi) dan digantikan oleh sifat sempurna yang dikaruniakan oleh Allah."

[40]Kelompok kebatinan kini lebih suka menyebut diri mereka sendiri kelompok kejawen (yang mengimplikasikan autentitas kejawaan mereka) atau penghayat, tetapi di sini kita akan tetap menggunakan istilah lama guna menghindari kebingungan.

kebatinan bertumbuh atau tidak, jumlah penganutnya tampak mengecil bila dibandingkan dengan periode pra-Soeharto. Surakarta bisa menjadi sebuah contoh kasus yang menarik dalam hal ini. Merupakan bagian dari polarisasi sosial di kota tersebut bahwa baik gerakan-gerakan religius pengusung reformasi Islam seperti MTA, sekolah Assalaam maupun Revivalisme Abu Bakar Ba'asyir dapat hidup bersama dalam ketegangan (dan kadang konflik) dengan kaum abangan, pengikut kebatinan dan orang Jawa Kristen. Pada tahun-tahun awal paska-Soeharto, para pemimpin PDIP di Surakarta cenderung untuk berpikir bahwa di kota tersebut terdapat lebih banyak kaum abangan daripada kaum Muslim taat, dengan kelompok yang disebut lebih dulu lebih kuat di Surakarta bagian utara dan yang disebut lebih kemudian di bagian selatan, dan bahwa kaum abangan merepresentasikan konstituensi politik inti PDIP.[41] Pandangan ini memang terdukung oleh beberapa bukti, tetapi dalam pemilihan umum (pemilu) 2004 pola suara berdasar aliran semacam ini sudah nyaris tidak tampak lagi[42] dan, seperti sudah kita bahas di atas, PDIP pun telah melakukan beberapa langkah untuk mengakomodasi pemilih dari kalangan Muslim taat. Tentu saja, kelompok-kelompok kebatinan—dengan yang terbesar adalah Sumarah dan Pangestu—tetap ada di Surakarta, tetapi diragukan bahwa jumlah pengikut mereka mendekati jumlah yang diketahui sebelum tahun 1965. Di lingkungan Surakarta yang radikal dan terpolarisasi ini, yang dilakukan oleh "paranormal" Soetiyono Tjokroharsoyo menjadi contoh dari gerakan tunggal protes anti-Islam. Dia memiliki kepiawaian dalam membuat lelucon-lelucon anti-Islam dan dengan bangga mengenakan sebuah kaos yang

[41]Diskusi dengan F.X. Hadi Rudyatmo (Ketua PDIP), Surakarta, 25 Agustus 2003; K.H. Dian Nafi, Surakarta, 30 Maret 2004.

[42]Diskusi dengan anggota-anggota Komisi Pemilihan Umum (KPU) Surakarta, 12 Maret 2005.

Ilustrasi 35 Soetiyono Tjokroharsoyo, si pemrotes tunggal, mengenakan kaos berisi protes anti-Islam: "Turunane Majapahit, Momongane Sabda Palon", Surakarta, 2006.

bertuliskan, "Turunane Majapahit, Momongane Sabda Palon",[43] dan, dengan demikian, membangkitkan ingatan orang pada sosok anti-Islam dalam *Babad Kedhiri* dan karya-karya lain yang aslinya digubah pada 1870-an, sebagaimana sudah dibahas di atas.

Di Surabaya pun, orang berbicara mengenai kebatinan yang mengalami penguatan[44], tetapi kekuatannya sejatinya terbatas dan tokoh-tokoh kebatinan terkemuka tetap merasa khawatir terkait kecenderungan pemerintah dan kepolisian untuk membubarkan

[43]Diskusi dengan Soetiyono Tjokroharsoyo, Surakarta dan Klaten, 2 November 2006.

[44]Diskusi dengan pendeta Protestan (Gereja Kristen Indonesia) Simon Philantropha, Surabaya, 24 November 2007.

kelompok-kelompok yang digambarkan sebagai aliran sesat.[45] Di Kediri, Ki Bagus Ponari, seorang tokoh Sapta Darma yang sekaligus adalah ketua sebuah organisasi kelompok-kelompok kebatinan, mengatakan bahwa terdapat sekitar 120 pengikut kebatinan di kota Kediri dan sekira 6.000 di kabupaten Kediri.[46] Seorang pemimpin lain mengatakan bahwa Sapta Darma mengalami pertumbuhan kembali sejak 1998 di Kediri dan hingga 2004 kelompok ini mengklaim memiliki 25 sanggar (tempat ibadah) dan sekitar 2.000 pengikut di wilayah tersebut.[47] Di seluruh Indonesia, Sapta Darma mengklaim mempunyai sekitar empat juta pengikut pada 2008. Di Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY), terdapat 15 sanggar dan sekira 3.000 pengikut.[48] Angka tersebut memang punya arti penting, tetapi tidak terlalu mengesankan ketika disandingkan dengan jumlah populasi orang Jawa. Daya tarik kebatinan kelihatannya tidak hanya dibatasi oleh proses Islamisasi yang terjadi. Seorang praktisi kebatinan yang lain dari Kediri, Ibu Sudarmi—yang diyakini sebagai perwujudan roh seorang ratu bernama Ratu Diah Pithaloka—mengeluhkan bahwa kaum muda masa kini terputus dari kepercayaan yang

---

[45]Diskusi dengan Drs. KRAT Basuki Prawirodipuro dan KRT Giarto Nagoro, Surabaya, 25 November 2007. Komentar serupa diungkapkan oleh tokoh kebatinan lain, Drs. Sulistyo Tirtokusumo, di sebuah seminar yang diadakan di Yogyakarta; *KR*, 27 Maret 2008.

[46]Komentar oleh Ki Bagus Ponari, di seminar yang diselenggarakan di Institut Agama Islam Tribakti (IAIT), Kediri, 29 November 2007. IAIT didirikan pada 1966 oleh K.H. Mahrus Aly. Institut ini kini memiliki sekitar 2.500 orang mahasiswa dan merupakan lembaga pendidikan tinggi milik pesantren Lirboyo. Ki Bagus Ponari tidak sama dengan seorang penyembuh bernama Ponari; lihat *KR*, 23 Februari 2009, 3 Maret 2009. Sebuah daftar berisi organisasi-organisasi kebatinan yang ada di kota dan Kabupaten Kediri menyebut nama Sapta Darma dan 20 kelompok lain, tetapi tanpa menjelaskan jumlah pengikut mereka masing-masing; Dewan Pengurus Daerah, Badan Kerja sama Organisasi Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Mahaesa (B.K.O.K.), Kota/Kabupaten Kediri, 15 Januari 2008.

[47]Wawancara Suhadi Cholil dengan Pak Sarjan, Papar, 4 Mei 2004.

[48]*KmpsO*, 14 Oktober 2008.

diwariskan oleh leluhur mereka oleh kebudayaan asing, sinetron di televisi dan telepon seluler mereka.[49]

Gerakan-gerakan kebatinan tingkat lokal hidup tanpa organisasi atau identitas gerakan berskala besar seperti Pangestu, Sumarah, Sapta Darma atau Subud. Salah satu contoh gerakan semacam itu dapat ditemukan di dekat Klaten. Mereka menyebut kelompok mereka sendiri *wong kere* (orang pengemis), sebab kelompok tersebut didirikan oleh seorang laki-laki yang mereka kenal sebagai Ki Kere—ini kiranya mengingatkan kita kembali pada Embah Wali dari Tugurejo yang sudah kita bahas di Bab 5, yang oleh para pengikutnya dianggap sebagai *kerene ratu*, "orang pengemis sang raja". Untuk menyimbolisasikan penolakan mereka terhadap ketentuan-ketentuan umum, *wong kere* melakukan banyak hal secara kebalikan. Mereka berjabat tangan dengan tangan kiri dan pemimpin mereka, yang adalah seorang buruh tani biasa, memiliki sebuah jam dinding yang jarum jamnya bergerak berkebalikan arah dengan jarum jam pada umumnya. Mereka mengakui dan menghormati Tuhan serta menolak keberadaan makhluk-makhluk gaib lainnya, tetapi menolak berbagai praktik Islam. Tiap-tiap hari, mereka melantunkan doa kepada Tuhan, kemudian kepada bumi (sebab "bumilah yang memberikan kehidupan") dan kemudian memberikan penghormatan kepada empat arah mata angin utama. Mereka menganggap Pancasila sebagai pedoman spiritual mereka serta menolak segala bentuk organisasi. Ini juga meliputi dukungan kepada partai politik.[50] Walaupun kelompok ini tidak memiliki kitab suci tertulis, mereka tetap menyimpan sebuah salinan kitab *Dermagandhul* dari tahun 2001, yang disalin dari terbitan Tan Khoen Swie pada 1921.

---

[49]Diskusi dengan Ibu Sudarmi, Kediri, 27 November 2007.

[50]Diskusi dengan Warno Sawito, Jonggrangan, Klaten, 2 November 2006.

Tepat di desa di mana sekolah Abu Bakar Ba'asyir berada, terdapat sebuah kelompok kebatinan. Mereka tidak memiliki guru atau murid, tetapi sekadar berkumpul bersama untuk mendiskusikan visi atau wawasan yang mereka terima dalam meditasi. Karena visi tersebut, demikian klaim mereka, mereka dapat memprediksi kejadian-kejadian besar dalam skala nasional seperti tsunami yang menerjang Aceh pada Desember 2004 dan hasil pemilihan umum. Tujuan mereka adalah keterhubungan langsung dengan Tuhan dan, walaupun mereka mengatakan bahwa ajaran mereka bersifat rahasia, mereka bisa menerima ketika gagasan-gagasan mereka dideskripsikan sebagai *ilmu kasampurnan* (ilmu mistis menuju kesempurnaan)—sebuah istilah yang sering dipakai dalam mistisisme Jawa. "Kultur Jawa lebih murni daripada agama," kata mereka. Doa mereka yang berupa rangkaian sembilan bait didaraskan secara bersama serta merefleksikan keberagaman latar belakang religius anggota kelompok mereka. Dalam doa tersebut, mereka memuji Allah, kemudian Yesus, kemudian misteri Allah: *ya Allah* (x3), *ya Yesus* (x3), *sir Allah* (x3).[51]Sebuah kelompok yang mirip dengan itu berkumpul di Kedungtungkul (Surakarta utara). Beberapa dari antara mereka berlatar belakang Kristen, sedangkan yang lain Muslim. Anggota kelompok kebatinan ini berpuasa menurut siklus 35-hari dalam penanggalan Jawa dan percaya bahwa puasa mereka ini lebih baik daripada puasa Islam; mereka menyarikan pengetahuan mistis (*ngelmu*) mereka dari Islam atau dari sumber-sumber lain. Pemimpin masjid desa (*modin*) mereka, demikian menurut penuturan mereka, adalah seorang paranormal kejawen yang tahu tentang roh-roh setempat dan diketahui tidak pernah bersembahyang dengan cara Muslim yang ortodoks. "Jangan mencari kesenangan, tapi carilah kedamaian," kata mereka, dan "jangan mencari kekayaan, tetapi

---

[51]Diskusi dengan Bu Amin, Pak Pardi dan anggota-anggota lain kelompok ini, Cemani, Ngruki, 11 Maret 2005.

carilah kecukupan."[52] Di lereng Gunung Lawu, hiduplah sebuah kelompok yang menamakan diri mereka Parabu, yang merupakan kependekan dari Pangudi Rahayuning Budi (Usaha Mencapai Kemuliaan Budi). Mereka melakukan berbagai praktik matiraga seperti berziarah ke situs-situs gunung dan bersamadi sambil berendam di sungai hingga sedalam leher (*kungkum*). Menurut cerita yang mereka sampaikan kepada saya, mereka pernah berjumpa dengan Sunan Lawu dan juga mampu bertemu dengan Ratu Kidul.[53] Di Gunung Kidul, banyak orang melakukan *kungkum* pada waktu malam selama bulan pertama dalam penanggalan Jawa serta berziarah ke makam-makam orang suci dengan harapan memperoleh ilham supernatural atau bisikan gaib.[54]

Di dekat Tegal, terdapat sebuah kelompok dengan ajaran seperti doktrin Budhis yang menurut mereka diwariskan dari zaman Majapahit.[55] Terlepas dari tekanan yang disertai kekerasan hingga berujung pertumpahan darah oleh rezim Orde Baru terhadap apa yang tampak seperti sebuah gerakan Saminis di Blora dan Ngawi pada 1966 (telah kita bahas di Bab 5 di atas), komunitas-komunitas Saminis mampu bertahan hidup, dengan penolakan terhadap otoritas dari luar dan penekanan terhadap seksualitas, kerja pertanian serta perlawanan pasif.[56] Di wilayah Magelang, tepatnya tak jauh dari candi Borobudur, didapati sebuah kelompok kebatinan yang menamakan diri *Kawruh Urip Sejati* (Pengetahuan Hidup Sejati) dan memiliki sekitar 3.000

---

[52]Diskusi dengan sebuah kelompok warga desa Kedungtungkul, Jebres, Surakarta, 31 Maret 2004.

[53]Diskusi dengan pemimpin Parabu, Sularto Hardipartono, Ngargoyoso, Kemuning, Karanganyar, 11 September 2008.

[54]*KR*, 9 Januari 2009.

[55]Kelompok ini bernama Maneges; surel dari Suhadi Cholil, 27 April 2008.

[56]*Kmps*, 4 Maret 2005 memuat laporan yang panjang-lebar mengenai kaum Saminis di Bojonegoro.

pengikut.[57] Gerakan-gerakan serupa dapat ditemukan di berbagai tempat lain, tetapi sejauh pengetahuan saya tak satu pun dari mereka yang mempunyai pengikut dalam jumlah sangat besar.

Terbatasnya pengaruh serta prospek gerakan kebatinan seakan sudah menjadi nasib yang berasal baik dari gaya mereka maupun dari kecil jumlah anggotanya. Organisasi-organisasi para aktivis dan kaum garis keras Islam yang akan kita bahas di bawah dan muncul sebagai protagonis di dalam drama kita, dalam banyak kasus tidak lebih besar dari gerakan-gerakan kebatinan semacam ini. Tetapi, kebatinan sudah lebih dari 40 tahun terakhir ini berada pada posisi defensif dan mereka telah terbiasa bermain diam dalam sebuah pertandingan di mana agama-agama dunia yang diakui secara resmi sajalah yang tampaknya berhak menjadi pemain yang sah. Tambahan pula, seperti baru saja kita singgung, adalah hal yang lazim bagi gerakan-gerakan semacam itu untuk menolak otoritas dari luar, untuk hidup di dalam suatu komunitas desa yang terbatas serta yang sejauh mungkin terbebas dari campur-tangan pihak luar, dan untuk mengupayakan dan menikmati baik harmoni personal maupun sosial yang dihasilkan oleh keterpencilan semacam itu. Tidak seperti pada masa politik aliran, saat ini tidak ada partai politik yang dapat dikatakan sebagai partai para pengikut kebatinan. Adalah hal yang langka bagi gerakan-gerakan semacam itu untuk memproklamasikan dukungan atau sikap politik tertentu (meskipun dua orang "paranormal" mengklaim bahwa mereka telah menggunakan kekuatan gaib mereka untuk memberi kekuatan kepada Amien Rais sebagai seorang calon presiden RI pada 2004).[58] Sikap antipati terhadap organisasi serta penolakan

[57]*Bernas*, 18 Januari 2008.

[58]Paguyuban Sukmo Suminar, *Amien Rais: Satriya linuwih; Kajian supranatural tokoh-tokoh nasional* [Surakarta: l.k. 2003-4]. Karya berupa pamflet ini menggambarkan Amien Rais sebagai seorang keturunan raja terakhir Majapahit, Brawijaya V, dan pengangkatannya sebagai seorang Pangeran oleh keraton Surakarta.

pada institusionalisasi inilah yang membuat gerakan-gerakan tersebut rentan terhadap pengaruh (dan malahan juga ancaman) dari berbagai organisasi keagamaan lain yang lebih terorganisasi. Selain faktor-faktor tersebut, masih bisa ditambahkan dampak dari pendidikan agama yang diberikan di sekolah, berbagai aktivitas dakwah yang luas yang sudah sering kita singgung, keluhan Ibu Sudarmi (seperti dikutip di atas) mengenai generasi muda masa kini yang lebih menyukai budaya asing, sinetron di televisi dan telepon seluler mereka, dan keinginan mendasar dari banyak gerakan kebatinan agar dibiarkan sendiri guna mencari harmoni—dan sungguh merupakan hal yang tidak mudah untuk membayangkan bahwa prospek kebatinan di Jawa akan menjadi positif.

Di antara para penganut kebatinan, beberapa menyatakan bahwa pada waktu yang sama mereka adalah kaum Muslim yang taat menjalankan lima rukun di dalam Islam secara ortopraksis[59] sementara yang lain telah diserang oleh kalangan garis keras atas tuduhan menjadi pengikut aliran sesat. Sebuah gerakan yang mengalami kekerasan semacam ini adalah Tri Tunggal. Tri Tunggal juga merupakan sebuah istilah yang digunakan oleh umat Kristen di Indonesia untuk menjelaskan konsep Trinitas, dan, karena alasan ini, Tri Tunggal menjadi target serangan kalangan Islam garis keras yang marah. Namun demikian, dalam kasus ini trinitas yang dimaksud adalah kesatuan dari tiga hal di dalam diri manusia, yakni raga, jiwa-pikiran dan roh. Sementara ini berakar pada ritual-ritual kebatinan yang khas Jawa, yang ditunjukkannya secara publik dalam skala besar, Tri Tunggal juga berupaya untuk bertindak sebagai sebuah jembatan antartradisi religius dalam rangka menciptakan keharmonisan. Pendirinya bernama Sapto Rahardjo (pada waktu kemudian disebut sebagai

---

[59]Sebagai contoh, Ki Bagus Ponari, Kediri, 29 November 2007 (Sapta Darma); *TempoI*, 2 September 2008 (mengenai Aboge or Islam Aboge, di Kabupaten Malang dan Banyumas).

Guru Sabdo Langit IV) yang—seperti para pemimpin lain dari gerakan tersebut—adalah seorang Katolik, tetapi lebih mendalami dan menjiwai tradisi-tradisi Jawa. Sapto Rahardjo terlahir pada 1974 di Yogyakarta dari keluarga priayi, yang mana ayahnya adalah seorang petinggi militer. Berkat dorongan orangtuanya, Sapto Rahardjo muda menjalani berbagai latihan matiraga, yang juga meliputi perjumpaan dengan sejumlah roh, sampai, pada 1995, di tengah meditasinya dia menerima sebuah perintah spiritual: "Jangan takut, maju terus! Seberapa jauh percayamu di situlah tempatmu berada." Atas dasar bisikan gaib (yang tentu saja tidak sepenuhnya jelas) ini, Sapto Rahardjo mendirikan Paguyuban Tri Tunggal. Paguyuban ini aktif dalam penyembuhan spiritual dan pengajaran meditasi serta ajaran-ajaran mistis. Tri Tunggal menjadi sangat terkenal karena layanan ruwatannya serta berbagai ritual spiritualis lainnya. Bagi para pengikut Tri Tunggal, *kungkum* (meditasi sembari mencelupkan diri hingga sebatas leher) merupakan sebuah praktik yang dijalankan nyaris sya'ban hari sementara ritual ruwatan dilaksanakan setiap minggu serta pada tanggal-tanggal penting. Tujuan tertinggi dari berbagai praktik ini adalah kesatuan antara diri dan Tuhan, antara hamba dan tuannya (*manunggaling kawula-gusti*)—sebuah tujuan yang sudah lama dikenal di dalam mistisisme Jawa tetapi yang juga rentan terhadap tuduhan syirik. Paguyuban Tri Tunggal juga memiliki sebuah kelompok musik bernama Adiluhung Tak yang agak-agak mirip dengan kelompok Kiai Kanjeng asuhan Emha Ainun Najib dalam upayanya memadukan gamelan Jawa dan alat-alat musik rakyat dengan beragam alat musik modern. Tetapi alih-alih memainkan musik Islami, Adiluhung Tak menghadirkan lagu-lagu religius Jawa yang digubah oleh Sapto Rahardjo dan terinspirasi oleh literatur Jawa Kuno pra-Islam atau karya lain semacam *Wulangreh* yang ditulis oleh Mangkunegara IV. Pengikut Tri Tunggal berasal dari segala kelompok agama,

tetapi Sapto Rahardjo berpandangan bahwa semua agama dunia telah "menjajah" Jawa dan ingin menghancurkan kepercayaan dan budaya aslinya.[60]

Karena gagasan-gagasan semacam itu dan latar belakang kekatolikan pendiri dan pemimpinnya, bukan hal yang mengejutkan bahwa Tri Tunggal (dan gerakan-gerakan semacam itu yang lain) memunculkan kritik dan ancaman dari sementara kalangan di dalam Islam. Paguyuban Tri Tunggal memiliki cabang di Cemani, Ngruki, di mana pesantren Al-Mukmin pimpinan Abu Bakar Ba'asyir terletak. Pada 2006, sekelompok kalangan Islam garis keras di sana mengutuk Tri Tunggal sebagai sebuah sekte atau aliran sesat yang mempromosikan Kristenisasi dan memaksakan cabang tersebut ditutup[61] Di Yogyakarta dan kota-kota lain, Tri Tunggal terus melanjutkan kegiatan mereka,[62] walaupun para pemimpin paguyuban ini mengungkapkan kekhawatiran mereka mengenai beberapa kelompok Muslim yang tidak akan segan-segan menyebut para pengikut gerakan semacam Tri Tunggal sebagai orang yang tak beriman (*kafir*) atau kaum yang mempersekutukan Allah (*musyrik*).[63] Sapta Darma mengalami

---

[60]Diskusi ini didasarkan pada kajian penting atas Paguyuban Tri Tunggal oleh Burhan Ali, "Kebatinan dan keberagaman dalam paguyuban Tri Tunggal Yogyakarta" (tesis magister, Kajian Religius dan Lintas Budaya, Universitas Gadjah Mada, 2006), hlm. 6–7, 32–9, 50–3, 78–84, 112–3, 127–8, 164–9.

[61]Ibid., hlm. 57, mengidentifikasi kelompok penyerang itu sebagai "Front Pembela Islam (FPI) Surakarta", yang hampir pasti merujuk pada FPIS (Front Pemuda Islam Surakarta). Laskar Umat Islam Surakarta (LUIS, didirikan pada 2000, yang memayungi FPIS) disebut-sebut sebagai pihak yang menyerang oleh Eko Sriyanto Sapta Wijaya dari Gerakan Moral Rekonsiliasi Indonesia (didirikan di Surakarta oleh Abdurrahman Wahid, Pakubuwana XII dan tokoh-tokoh lain, berdasar akta notaries nomor 18, Maret 2003); diskusi, Surakarta 26 Maret 2007.

[62]*KR*, 25 Januari 2008 melaporkan kegiatan-kegiatan Tri Tunggal di Yogyakarta, Semarang, Purwokerto, Denpasar dan berbagai tempat lain. *KR*, 16 April 2008 memuat berita tentang kegiatan publik yang digagas oleh Tri Tunggal yang meliputi pertunjukan wayang, proyek penerjemahan, "penyembuhan holistik" dan beragam aktivitas lain untuk menandai peringatan "Hari Kebangkitan Nasional", seabad setelah pendirian organisasi Budi Utomo.

[63]Wawancara Zayyin Alfijihad dengan Mas Jeje (salah seorang pemimpin tertinggi Tri Tunggal), Yogyakarta, 3 Desember 2007. Sebuah laporan mengenai

penyerangan di sebuah desa kecil di dekat Yogyakarta, di mana di sana sudah terdapat sebuah sanggar Sapta Darma sejak 1984. Pada 2008, sekitar 50 anggota FPI menyerang sanggar tersebut larut malam, menghancurkan tempat itu, memukul salah seorang pengikut dan menyita publikasi yang membuktikan, demikian kata mereka, bahwa Sapta Darma adalah sebuah "sekte sesat" karena para pengikutnya berdoa dengan menghadap ke arah timur alih-alih mengarah ke Mekkah, dan menuntut agar kelompok ini dibubarkan. Pengikut Sapta Darma mengatakan bahwa mereka memang berdoa dengan menghadap ke timur, tetapi ini hanyalah salah satu cara orang Jawa menyembah Tuhan. Massa FPI bermaksud untuk melanjutkan aksi serangan mereka ke cabang Tri Tunggal di dekat situ, tetapi mampu dihadang oleh kepolisian. Yang disebut terakhir ini lalu mempertemukan kedua belah pihak untuk berdiskusi dan "meluruskan persepsi yang ada di pihak masing-masing". Kelompok Sapta Darma setuju untuk menghentikan berbagai kegiatan mereka untuk sementara waktu hingga suasana lebih dingin, demikian kata mereka. Dan, tidak seorang pun ditahan dalam peristiwa ini.[64] Tidak lama berselang, di Brebes, di dekat pantai utara Jawa, ribuan masyarakat setempat secara paksa menyegel sebuah bangunan milik kelompok Sapta Darma di mana sejumlah kecil pengikut sedang berkumpul, mengecam gerakan tersebut sebagai kelompok "sesat" karena

ritual kelompok Tri Tunggal di pantai selatan dan Candi Cetha termuat di dalam *Bernas*, 27 Oktober 2007.

[64]*KR*, 12 Oktober 2008; *Kmps*, 13 Oktober 2008. Juga terdapat sebuah laporan mengenai hal ini di dalam [Zainal Abidin Bagir, Suhadi Cholil, Budi Ashari, dan Musaghfiroh Rahayu], *Laporan tahunan: Kehidupan beragama di Indonesia tahun 2008* (Yogyakarta: Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Center for Religious and Cross-Cultural Studies, Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 2008), hlm. 23-4. Ketua FPI dilaporkan kepada polisi karena memukul seseorang di desa tersebut, tetapi ini tampaknya terkait dengan sebuah kasus yang lain; *KR*, 16 Oktober 2008. FPI kadang juga menjadi pihak yang diserang, misalnya para aktivis NU yang menyerang markas besar FPI di Yogyakarta pada Juni 2008, menyusul kekerasan di Monumen Nasional (Monas) di Jakarta pada 1 Juni; surel dari Noorhaidi Hasan, 9 Juni 2008.

mengajarkan anggota-anggotanya untuk berdoa dengan menghadap ke timur dan memasang gambar Semar di dindingnya. Polisi mencegah massa tersebut ketika mereka hendak membakar bangunan itu. Sanggar-sanggar Sapta Darma lain di wilayah tersebut juga mendapat ancaman. Kepolisian, sekali lagi, tidak menahan seorang pun namun berusaha untuk menjadi penengah, mencapai sebuah kesepakatan di mana para pengikut Sapta Darma entah mesti berhenti menganggap diri mereka Muslim atau bertobat serta mengucapkan *Syahadat*, dan, dengan demikian, kembali ke pangkuan Islam.[65]

Konflik-konflik semacam itu telah membuat sementara kalangan dalam masyarakat Jawa merasa bahwa beberapa unsur tertentu di dalam Islam merupakan kekuatan yang merusak, suatu ancaman bagi ketenangan yang umumnya diupayakan oleh bentuk-bentuk mistisisme Jawa kuno dan masyarakat pedesaan yang abangan. Seorang *abdi dalem* keraton Yogyakarta dan juru kunci makam pendiri dinasti Mataram, Panembahan Senapati, berkomentar (sembari meromantisasi sejarah Jawa, tentu saja),

> O ...jangan salah, orang Jawa itu dari dulu memang suka hidup rukun tentrem kerto raharjo, dan itu bukan karena agama, melainkan karena akar tradisi budaya Jawa yang selalu mengedepankan *tepo seliro* [saling menghargai] dan sopan santun. ... Sama sekali bukan karena agama! ... Islam kok kelihatan sangar ya mas, saya lihat di televisi-televisi, orang-orang yang sering meneriakkan Allohu Akbar dan berbaju koko malah *sithik-sithik menthung* [memukul dengan pentungan], *molo* [menonjok], *mah dadi ra karuan* [malah jadi tidak karuan].[66]

[65]Surel dari Suhadi Cholil, 6 Januari 2009. Peristiwa Brebes juga dilaporkan di dalam [Zainal Abidin Bagir, dkk.], *Laporan tahunan*, hlm. 24.

[66]Mas Bekel Hastono Wiyono, 4 Desember 2007 (wawancara di Kota Gede oleh Zayyin Alfijihad).

Meskipun beberapa orang yang komit pada abangan, kebatinan dan berbagai gagasan dan praktik yang berhubungan dengannya kecewa berat dengan munculnya kekerasan yang mengatasnamakan Islam (demikian pula banyak kaum Muslim taat), terdapat juga sebuah tanggapan positif terhadap atmosfer pendalaman religiositas yang menguat—suatu tanggapan yang konsisten dengan proses Islamisasi umum yang dibahas di dalam buku ini. Di wilayah Kediri, ritual tahunan bersih desa masih diisi dengan berbagai pertunjukan kesenian Jawa lama seperti wayang atau *tayuban*, tetapi kini adalah hal yang lazim bagi mereka untuk mengisinya pula dengan acara pengajian yang dipimpin oleh kiai setempat.[67] Sebuah desa di daerah Kulon Progo menghidupkan kembali upacara bersih desa setelah selama 20 tahun meniadakan kegiatan tersebut. Satu hari sebelumnya, diadakan "doa" rohani khas Sufi (*mujahadah*). Pada hari pelaksanaan upacara itu sendiri, ritualnya terdiri dari pendarasan beberapa surat dari Alquran, yang diikuti oleh praktik devosional khas kaum Tradisionalis seperti *slawatan* dan *tahlilan*, serta doa bagi kesejahteraan bersama. Kemudian, acara memuncak pada pertunjukan wayang.[68] Di wilayah Sleman, sebuah desa menyelenggarakan ritual bersih desa untuk kali yang pertama dengan harapan akan menarik para wisatawan. Satu hal yang dijumpai di "tradisi" baru ini adalah "kesenian lagu-lagu bernuansa Islami" yang ditampilkan dengan iringan beragam alat musik.[69]

Sebagaimana sudah kita saksikan di sepanjang buku ini, *abangan, kebatinan* dan beragam gagasan serta praktik yang berhubungan dengannya secara erat terlibat di dalam berbagai bentuk kesenian yang ada dalam masyarakat Jawa, sebab kesenian-kesenian tersebut sering kali mereka gunakan untuk "mengundang" kekuatan supernatural. Karena alasan itu pulalah,

[67]Surel dari Imam Subawi, 2 Februari 2009.

[68]*KR*, 12 Januari 2009.

[69]*KmpsO*, 28 September 2009.

berbagai bentuk kesenian tersebut telah dipengaruhi oleh usaha-usaha untuk membuat masyarakat Jawa lebih Islami. Kepada bentuk-bentuk kesenian tersebutlah, kini kita memalingkan perhatian kita.

Seni Kuno dan Pertunjukan Lama di Dalam Masyarakat yang Lebih Islami

Di era Islamisasi yang lebih mendalam atas masyarakat Jawa ini, nasib bentuk-bentuk kesenian lama secara umum agak mirip dengan nasib abangan, kebatinan dan berbagai praktik yang berhubungan dengannya. Meskipun kadang-kadang muncul laporan yang optimistik terkait keberlangsungan hidup atau kebangkitan kembali dari bentuk-bentuk seni semacam itu dan walaupun tidak ada yang dapat meragukan bahwa masih terdapat sementara orang Jawa yang percaya pada berbagai kekuatan supernatural yang terkait dengannya, memang tampak nyata bahwa kesenian semacam itu telah mengalami kemerosotan baik dalam hal frekuensi maupun popularitas, sebagian besarnya telah mengalami pergeseran makna secara kultural oleh semakin sedikitnya orang yang percaya pada aspek-aspek spiritualnya yang lama, kadang juga telah menjadi lebih Islami seperti halnya kebanyakan budaya lokal yang lain, dan biasanya mampu bertahan hidup dengan baik ketika ada dukungan dari otoritas setempat baik demi alasan turisme maupun demi penegasan identitas kelokalan. Hal yang disebut terakhir ini semakin terasa signifikan pada era setelah penerapan kebijakan otonomidaerah pada 2001. Pada awal abad ke-21, kita dapat melihat sebuah pola yang telah berusia lebih dari satu abad, di mana para pengusung reformasi Islam berusaha membersihkan masyarakat Jawa dari bentuk-bentuk takhayul lama, yang sering kali berarti mereka ingin menyingkirkan segala bentuk kesenian Jawa lama. Satu-

satunya aktor religius besar yang mengambil posisi yang berbeda adalah Gereja Katolik, dengan kebijakan "inkulturasi"-nya (sebuah topik yang akan kita bahas nanti pada waktunya). Tetapi kita harus ingat bahwa, bahkan bila tidak ada kalangan pengusung reformasi religius pun, modernisasi serta globalisasi hiburan akan membabat habis banyak bentuk-bentuk kesenian lama.

Gubernur Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY), Sultan Hamengkubuwana X, dan jajaran pemerintahannya melakukan upaya-upaya khusus untuk mendukung berbagai bentuk kesenian yang lama. Mulai dari 2005, desa-desa diseleksi untuk memperoleh dukungan dan bimbingan dari Dinas Pariwisata, Seni dan Budaya guna merawat serta mengembangkan "kebudayaan tradisional" seperti jaranan (di sana disebut dengan nama *jathilan*) dan *ande-ande lumut* dengan gaya yang lebih kuat nuansa abangannya, seni gamelan (*karawitan*), plus berbagai seni pertunjukan semacam *slawatan* dan *kasidah* (kelompok bernyanyi yang mendendangkan lagu-lagu Islami dengan diiringi oleh musik perkusi, yang juga dilakukan dalam bentuk modern bernama *kasidah pop* atau *kasidah modern*), dan juga musik peninggalan masa kolonial seperti *keroncong* (lagu-lagu balada yang diiringi oleh gitar serta alat musik-alat musik modern lain). Berbagai festival dan lomba digelar untuk memperkenalkan dan mengembangkan kesenian ini.[70] Dinas Pariwisata Provinsi DIY mengemban tugas untuk mengembangkan berbagai kesenian ini, demikian dikatakan kepalanya, sebab pariwisata merupakan "lokomotif ekonomi" Yogyakarta.[71] Para pengamat tentang Yogyakarta melaporkan bahwa beberapa jenis pertunjukan tradisional memang mampu bertahan hidup sementara yang lain tergerus zaman dan hilang.

---

[70]*TempoI*, 23 Februari 2005, melaporkan adanya 35 desa yang dipilih untuk tujuan ini; *Kmps* (Gunung Kidul), 11 Juni 2009, melaporkan 32 desa yang dipilih di Gunung Kidul. Laporan-laporan lain mengenai berbagai aktivitas semacam itu dapat dibaca di *KR*, 30 Oktober 2007; *Kmps*, 8 Oktober 2008.

[71]*KR*, 2 Maret 2008.

Aspek-aspek spiritual juga dilaporkan masih cukup mewarnai berbagai pertunjukan kesenian tersebut. Untuk memperingati 1.000 hari semenjak gempa yang menghantam Yogyakarta pada Mei 2006, sebuah desa di Bantul mengadakan pertunjukan gamelan di malam hari tanpa bantuan penerangan dari lampu., "Meski demikian, para wiyaga ini tak merasa kesulitan untuk menabuh gamelan karena, konon, mendapat tuntunan dari makhluk halus."[72]

Beberapa praktik religius yang sudah berumur lama pun dapat berubah menjadi tak jauh berbeda dari sekadar atraksi turisme. Untuk memperingati "Lailatulkadar (Malam Kadar)" (dalam bahasa Arab *laylat al-qadr*) selama bulan Ramadan, ketika Allah diyakini menurunkan Alquran, sekitar seribu pengusaha, agen dan pekerja pariwisata yang menguruskan "desa wisata" mengadakan sebuah "kirab budaya seni religi Islam", seperti *slawatan* dan *hadrah*, yang sudah sangat jarang dipertunjukan, karena tekanan besar dari hiburan modern.[73] Serupa dengan itu, sebuah perayaan Maulid Nabi di lereng Gunung Wilis, di dekat Kediri, dideskripsikan sebagai usaha untuk mempromosikan pariwisata, walaupun masyarakat setempat mengira bahwa perayaan itu dapat melindungi kehidupan mereka dari bencana.[74] Pemaknaan dan maksud ganda semacam itu kiranya bisa ditemukan di banyak tempat lain, dengan masyarakat lokal (khususnya generasi yang lebih tua) ambil bagian di dalam ritual karena mereka percaya pada kekuatan roh, sementara pemerintah daerah mendukung kegiatan tersebut karena mereka percaya pada daya tarik wisata yang dimilikinya. Dari waktu ke waktu, demikian disimpulkan oleh pemimpin ritual tahunan yang digelar

[72]*KR*, 23 Februari 2009.

[73]*Kmps*, 11 September 2009. Laporan-laporan lain terkait berbagai bentuk kesenian lama yang dipertahankan demi tujuan pariwisata dapat dibaca di *Bernas*, 21 Juli 2008; *KR*, 28 Juli 2008.

[74]*RK* online, 27 April 2005.

di sebuah pemakaman suci di Gunung Kidul, masyarakat semakin sadar bahwa ritual-ritual semacam itu simbolis belaka.[75]

Seni pertunjukan bergaya keraton cenderung mahal dan, secara keseluruhan, gagasan-gagasan spiritual yang terkait dengannya tampak kurang begitu akrab pada beberapa tahun belakangan. Sultan Hamengkubuwana X sendiri telah mengoreografi sebuah tari *bedhaya*, tetapi surat kabar yang meliput pertunjukannya tidak menyebut adanya suatu keterkaitan tertentu dengan Ratu Kidul, tetapi alih-alih menulis bahwa tarian ini merupakan "tarian sakral ... yang menyimbolkan spirit patriotisme dan filosofi kepemimpinan".[76] Seorang tokoh setempat menyesalkan bahwa tari *bedhaya* semakin dipahami sebagai sebuah tari biasa dan bukannya sebuah tarian yang sakral.[77] Sekolah calon dalang yang didukung oleh keraton Yogyakarta, Habirandha, didirikan pada 1925, menarik minat semakin sedikit calon siswa dan jumlah lulusannya pun lebih sedikit lagi.[78] Kesenian kethoprak yang sering kali menekankan kelucuan dan parody juga mengalami nasib yang beragam. Salah seorang pemain kethoprak papan atas, Bondan Nusantara, mengeluhkan tentang penurunan popularitas kesenian rakyat tersebut di Yogyakarta kepada Barbara Hatley,[79] sebuah pandangan yang diamini oleh yang lain.[80] Namun demikian, di Yogyakarta nasib kethoprak sedikit lebih baik daripada wayang kulit dan wayang wong (wayang orang).[81] Terlepas dari

---

[75]*KR*, 4 Mei 2008. Pemimpin ritual yang dimaksud bernama Sumarwanto, seorang tokoh masyarakat di Sodo, situs makam Ki Ageng Giring III yang terkenal. Ki Ageng Giring III sendiri diyakini sebagai tokoh pendiri dinasti Mataram dari abad ke-16 yang sejarahnya sejatinya masih kabur.

[76]*Bernas*, 2 Agustus 2008.

[77]KRT Sunaryadi Maharsiwara, dikutip di dalam *KR*, 8 Januari 2008.

[78]*JktP* online, 6 April 2010.

[79]Komentar tersebut diungkapkan pada l.k. 2003-4; Hatley, *Kethoprak performances*, hlm. 197. Bondan mengulangi komentarnya itu dalam *Kmps*, 18 Oktober 2008.

[80]Sebagai misal, *Kmps*, 1 Agustus 2009.

[81]*KR*, 15 Juli 2008.

kenyataan ini, pada 2007 hanya tersisa 32 kelompok kesenian kethoprak di seluruh wilayah Daerah Istimewa Yogyakarta, sementara tujuh tahun sebelumnya, di Gunung Kidul saja, terdapat 95 kelompok semacam itu.[82]

Di Surakarta pun, seni pertunjukan rakyat kurang mendapat tempat di hati warga kota. Wayang wong masih dipertunjukan di gedung Sri Wedari yang kenamaan itu, tetapi yang menonton hanya segelintir audiens.[83] Di daerah pedesaan, ketertarikan warga kepada kethoprak tampaknya masih cukup besar. Seorang seniman kethoprak terkemuka, Hanindyawan, mengatakan bahwa dia memilih untuk mempertunjukkan kethoprak dengan cerita yang telah disederhanakan di desa-desa. Namun demikian, pada suatu kali mereka terpaksa membatalkan rencana pertunjukan karena masyarakat setempat menganggap kesenian tersebut tidak sejalan dengan ajaran Islam.[84] Di Kediri, kethoprak nyaris mati; tersisa satu kelompok saja yang masih bertahan di sana, yang pada beberapa malam mengadakan pertunjukan tanpa dihadiri penonton, di suatu tempat yang atapnya bocor apabila hujan turun.[85]Di kawasan itu, para pemain kethoprak tidak mendapat penghasilan yang memadai untuk hidup, sementara kemiskinan dan kemungkinan untuk selalu berpindah dari satu tempat ke tempat lain untuk *manggung* berarti bahwa anak-anak mereka tidak dapat masuk sekolah, demikian menurut sebuah laporan.[86]

Warga desa Tutup Ngisor, yang terletak di lereng Gunung Merapi, terus menghidupi tradisi seni artistiknya sendiri tanpa bantuan dari pemerintah. Wayang wong, jaranan, gamelan dan

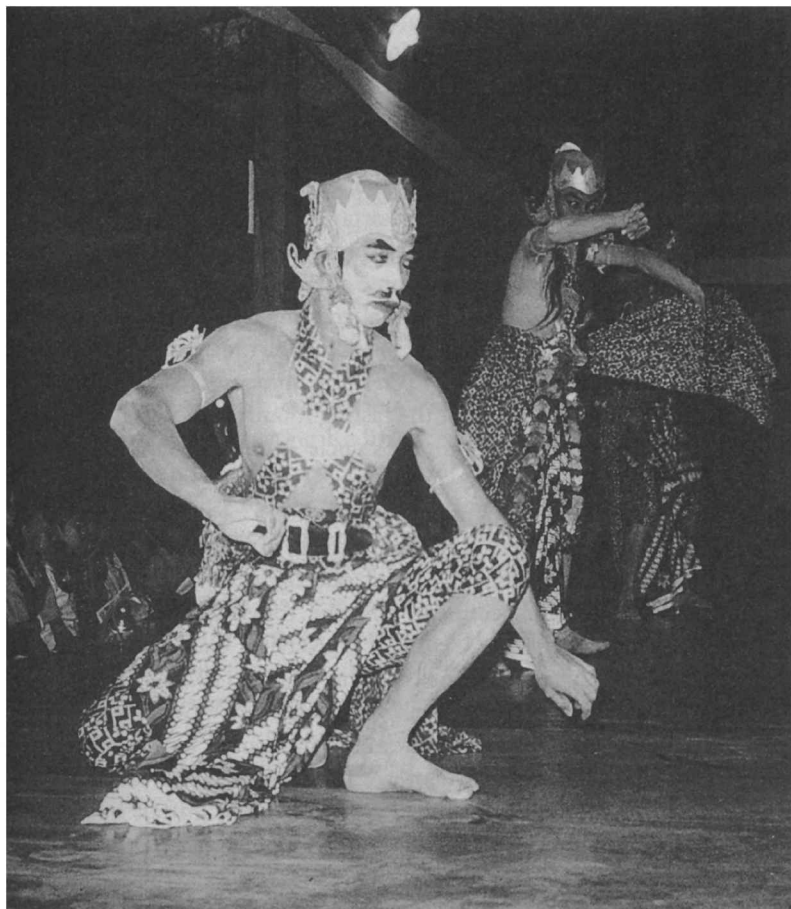
---

[82]*Kmps*, 18 Oktober 2008.

[83]*KR*, 14 November 2007, mengutip pemain wayang wong terkenal Darsi Pudyorini (yang saat itu berusia 74 tahun).

[84]Diskusi dengan Hanindyawan, Surakarta, 18 Oktober 2005. Pertunjukan yang batal tersebut sedianya digelar di Tegalsari. Menurut Hanindyawan, kethoprak tetap popular di Pati.

[85]*RK*, 15 April 2005; *MmK*, 16 September 2005.

[86]*RK*, 26 Juli 2009.

Ilustrasi 36 Pertunjukan wayang wong di keraton Yogyakarta, 1969

banyak bentuk seni pertunjukan yang lain tetap menjadi bagian keseharian hidup masyarakat desa kecil yang berjumlah sekitar 200 jiwa ini. Pada 2005, tokoh masyarakat di sana, Sitras Anjilin, bersama dengan tokoh-tokoh lain mengumumkan pendirian "Akademi Budaya Gunung" yang menjadi cikal-bakal dan penyelenggara kegiatan "Festival Lima Gunung". Kegiatan ini menampilkan pertunjukan dari seniman di lima gunung, yakni Merapi, Merbabu, Sumbing, Menoreh dan Andung, tetapi juga

mengundang para seniman dari Surakarta, Yogyakarta, Bali dan tempat-tempat lain. Pertunjukan-pertunjukan ini mencoba mempertahankan berbagai gagasan supernatural lawas, dengan pendarasan mantra dan persiapan-persiapan spiritual lain, walaupun kakak Sitras Anjilin mengatakan bahwa beberapa tradisi spiritual ini telah mati dan pertunjukannya saja yang masih tersisa. Peringatan dan seni pertunjukan Islam Tradisionalis juga termasuk, seperti Maulid Nabi untuk memperingati kelahiran Nabi Muhammad SAW, peringatan hari raya Idul Fitri di akhir bulan puasa, dan pertunjukan wayang Menak (dengan cerita mengenai paman Nabi, Amir Hamza).[87]

Seni-seni tradisional semacam itu tidak bisa dilepaskan dari pengaruh modernisasi, dengan efek yang kurang begitu jelas dalam hal popularitas mereka. Sebuah kelompok dekat Yogyakarta mulai mengajarkan jaranan kepada kaum muda tetapi tanpa kesurupan, sembari menekankan ini adalah sebentuk kesenian musik dan tari saja.[88] Demikianlah, kata pemimpin LKiS Jadul Maula, jaranan kini hanyalah sebuah hiburan.[89] Dalam Yogyakarta Gamelan Festival yang digelar pada 2008, Pusat Studi Wanita Universitas Gadjah Mada memperkenalkan pertunjukan wayang yang ketiga dalangnya adalah perempuan (salah satunya merupakan dalang tamu dari Jepang), dengan lakon yang juga mengisahkan pahlawan-pahlawan perempuan.[90] Telah lahir pula sebentuk kesenian yang dinamakan *Gam Rock*, dengan alat musik gamelan yang ditingkah dengan bebunyian yang keluar dari gitar listrik, gitar bas, drum dan organ.[91] Bentuk seni yang kadang dinamakan gamelan gaul ini, yang juga menambahkan instrumen saksofon,

---

[87]Diskusi dengan Bambang Tri Santoso (kakak Sitras Anjilin), Tutup Ngisor, 21 Oktober 2005; *Kmps*, 24 September 2005; *JktP* online, 15 Januari 2011.

[88]*KR*, 19 Oktober 2007.

[89]M. Jadul Maula (diwawancarai oleh Nur Choliq Ridwan), Yogyakarta, 9 Desember 2007.

[90]*Bernas*, 12 Juli 2008; *KR*, 16 Juli 2008.

[91]*KR*, 15 Agustus 2008.

flut, gitar, bas dan/atau kibor ke dalam orkestranya, dilaporkan amat popular di kalangan siswa-siswi sekolah di Yogyakarta.[92]

Kadang, NU mengakomodasi dan justru mempromosikan bentuk-bentuk artistik Jawa yang oleh kaum Modernis dan Revivalis pandang sebagai warisan dari masa pra-Islam yang "gelap", dengan contoh yang paling jelas adalah keris, tetapi hal ini dilakukan dengan cara yang konsisten dengan tujuan tertinggi NU, yakni untuk memurnikan budaya lokal. Ansor di Kediri mempromosikan "budaya bangsa keris", tetapi dalam bentuk yang sudah dipreteli dari unsur-unsur spiritualnya, sebagai bagian dari "dakwah dan perjuangan dengan secara kultural". Pemimpin Ansor Kediri, Abu Muslich, mengatakan demikian:

> "Dengan semakin semaraknya pendalaman agama, nasib keris pada beberapa dekade yang lalu pernah mengalami masa suram. Ia dituding sebagai penyebab kemusyrikan dan pembawa kesesatan dan takhayul. Keris dipandang sebagai benda klenik yang ada setannya. ... Maka sekaranglah saatnya menempatkan keris pada proporsi selayaknya, sebagai benda purbakala dan benda budaya peninggalan sejarah yang mengandung nilai estetika dan seni tinggi."[93]

Para kiai di Kediri tidak begitu senang dengan pemilihan jaranan sebagai bentuk seni yang khas Kediri. Sebelumnya, mereka telah berhasil menggagalkan gagasan dan upaya untuk mengangkat tayuban—dengan segala asosiasi mesumnya—sebagai

---

[92]*KR*, 15 Mei 2008, 23 Oktober 2008; *Kmps*, 30 Oktober 2008.

[93]Dikutip di dalam *RK*, 29 April 2007. Pandangan serupa disampaikan oleh pihak yang memprakarsai pemameran keris di sebuah ruang pamer Toyota di Kediri; *RK*, 27 Desember 2007. Standar artistik dan estetika keris, dan juga proses teknik yang dilalui di dalam pembuatannya, dijelaskan dengan berbagai ilustrasi yang sangat mengagumkan di dalam Isaäc Groneman, *The Javanese kris* (pengantar dan pendahuluan oleh David van Duuren [diterjemahkan oleh Peter Richardus dan Timothy D. Rogers]; Leiden: C. Zwartenkot Art Books dan KITLV Press, 2009).

bentuk seni khas yang akan mencerminkan identitas Kediri.[94] Tetapi, tentu saja, menolak jaranan lebih sulit daripada itu. Sekretaris Kota Kediri, Zaini, mengatakan bahwa seorang anggota Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) Kediri dari Fraksi PKB telah datang kepadanya dan mengatakan bahwa para kiai sudah mengontaknya untuk mengungkapkan kekhawatiran mereka terkait santri-santri mereka yang tampak menikmati jaranan. Zaini merasa bahwa dia harus bersikap sangat hati-hati dalam hal ini tetapi dia juga percaya bahwa para kiai yang lebih moderat akan sepaham dengannya dan, dalam kenyataannya, memang tidak sedikit santri dari pondok pesantren yang suka menonton pertunjukan jaranan. Para kiai mereka, tentu saja, tidak akan senang dengan para penari jaranan yang kesurupan—mereka melihatnya sebagai keadaan kerasukan roh jahat—tetapi di dalam pandangan Zaini kesurupan itu adalah kepura-puraan belaka. Untuk mendorong terjadinya perubahan pandangan mengenai jaranan, Zaini—yang merupakan putra seorang kiai dari Nganjuk—memulai sebuah seksi dakwah di dalam paguyuban kesenian jaranan lokal yang telah dibentuknya, dengan tujuan untuk memberi mereka pengajaran agama melalui pengajian oleh seorang kiai setempat sekali setiap tiga bulan.[95]

Surabaya, seperti halnya Kediri, tidak memiliki budaya keraton yang demikian penting di Jawa Tengah, dan karenanya berjuang untuk menemukan apa yang dapat, dalam pengertian kultural, membuat Surabaya istimewa. Jawabannya bisa jadi terletak pada kesenian ludruk yang parodik—erotis, mesum, vulgar sekaligus kritis dan suka menyentil. Tetapi selain selera humornya *nyeleneh*, ludruk juga anti-elite, anti-santri, dan secara khusus diasosiasikan dengan PKI pada masa Sukarno—dan semuanya

---

[94]Diskusi dengan Suradi, kepala Seni dan Budaya Kabupaten Kediri, Kediri, 16 Maret 2005.

[95]Diskusi dengan Drs. H.M. Zaini, Kediri, 26 November 2007; *MmK*, 5 November 2007.

itu membuatnya tidak pantas direkomendasikan untuk mendapat dukungan dari pemerintah. Pada 2005, pemerintah kota Surabaya mencanangkan program satu tahun untuk memodernisasi manajemen ludruk dan membersihkannya, menjadikannya lebih "artistik" dan satiris alih-alih vulgar.[96] Akan tetapi, dua tahun kemudian empat teater yang sebelumnya ada di Surabaya pada sekitar tahun 2000 mulai bertumbangan dan hanya tersisa sebuah yang masih bertahan, beroperasi di kawasan kumuh dengan jumlah penonton yang sedikit. Salah satu masalah dengan ludruk adalah bahwa para pemainnya sebagian besar adalah kaum homo seksual, transeksual dan banci yang miskin, hidup di kalangan pinggiran dan kurang mendapat pengakuan dan penghargaan dari para aktivis hak asasi manusia. Bentuk kesenian ini tidak menjadi sasaran kekerasan dan kemarahan para aktivis Islam—ludruk mati semata-mata karena salah urus dan kurangnya ketertarikan publik. Para pemain ludruk terpaksa mencari sumber-sumber pendapatan lain dengan beragam cara yang mungkin melanggar hukum dan aturan moral masyarakat untuk sekadar bisa bertahan hidup.[97]

NU terus mempromosikan bentuk-bentuk kesenian Tradisionalisnya sendiri yang pada waktu yang sama mengandung praktik spiritual, tetapi tetap dalam koridor yang masih dapat diterima oleh spiritualitas Muslim. Pertunjukan-pertunjukan yang sering kita jumpai di atas—*slawatan, tahlilan, rebana, nasyid* dan semacamnya—terus bertahan pada tahun-tahun paska-Soeharto. Keyakinan kaum Tradisionalis pada berbagai kekuatan supernatural juga hidup dalam dunia semi-pertunjukan dan semi-spiritual ilmu beladiri, di mana kepercayaan pada kekebalan

[96]*Kmps* (edisi Jawa Timur), 7 Maret 2005.

[97]Diskusi dengan Pak Sapari di teater ludruk Irama Budaya, Pulo, Wonokromo, Surabaya, 26 November 2007. Lihat juga *Tempo*, 25 Desember 2005, yang melaporkan kematian ludruk, sebab di seluruh Jawa Timur hanya tersisa sekitar 30 kelompok yang masih bertahan hidup.

tubuh (*ilmu kanuragan*) diiklankan secara terbuka sebagai sebuah keterampilan yang dapat diajarkan oleh seorang "Maestro Banser NU Jateng".[98] Bentuk seni beladiri lain, yang dipercaya diwariskan dari zaman wali Sunan Bonang dan terdiri dari posisi-posisi tubuh yang didasarkan pada abjad Arab, dikatakan mampu memberikan baik kekebalan tubuh maupun khasiat penyembuhan.[99] Bentuk seni beladiri lain lagi yang diyakini dikembangkan oleh Sunan Kalijaga dinamakan *Ilmu Banyu Mataram* yang punya akar pada ajaran-ajaran Sufi ortodoks, seperti dikatakan pemimpinnya, walaupun baru-baru mengalami penyimpangan dari ajaran Islam.[100]

NU tidak enggan untuk melakukan inovasi di dalam keseniannya. Di dalam acara "Festival Bedug dan Selawatan Rebana" di Pare, para penonton tertarik pada bintang pop religius Opick, dan juga para penampil lain yang membawakan lagu-lagu rohani (*nasyid* dan *kasidah*). Acara itu sendiri disponsori oleh Yamaha.[101] Namun demikian, sebagian besar kiai tetap tidak begitu antusias dengan televisi dan sering kali memusuhi Internet, yang mereka anggap sebagai sumber pornografi dan bentuk-bentuk maksiat lain.[102] Di Yogyakarta pada 2008-9, Jadul Maula dan beberapa orang lain membangkitkan kembali Lesbumi sebagai semacam organisasi modern yang mempromosikan sisi artistik dari Tradi-

---

[98]Hairus Salim, *Kelompok paramiliter NU*, hlm. 108, dengan merujuk pada sebuah iklan dalam *Warta NU* edisi Desember 2001. "Maestro" di sini menunjuk pada Abah H.M. Suyuthi al-Ghozali dari Cepu.

[99]Ilmu ini disebut *Ilmu Sujud* (*KR*, 4 Mei 2008).

[100]*KR*, 9 September 2008. Di dalam legenda historis Jawa, Sunan Kalijaga memiliki sebuah hubungan khusus dengan dinasti Mataram (dewasa ini, Mataram merujuk pada wilayah Yogyakarta); silakan lihat Ricklefs, *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi*, hlm. 75.

[101]*RK*, 5 Mei 2007.

[102]Tidak boleh ada Internet di pesantren Lirboyo pada 2007 dan para santri tidak diperbolehkan menonton televisi, dengan pengecualian ketika Piala Dunia digelar; diskusi dengan K. H.A. Idris Marzuqi, Lirboyo, Kediri, 29 November 2007. Membawa Internet ke dalam pesantren telah menjadi sebuah tantangan yang mahabesar bagi para pengusung modernisasi pesantren.

sionalisme dan mempertahankannya dari tantangan globalisasi. Berbagai festival digelar untuk mempromosikan *slawatan* dan bentuk-bentuk seni pertunjukan Tradisionalis yang lain.[103] Dalam sebuah festival di Yogyakarta pada 2008, Lesbumi memperkenalkan suatu bentuk wayang gaya baru, dengan boneka wayang terbuat dari mika yang tembus pandang serta diiringi oleh alat musik gesek dan petik modern dan drum, yang dinamakan *wayang mika-EL*, nama yang diambil dari nama malaikat Mikael. Namun demikian, ceritanya didasarkan pada kisah *Dewa Ruci*, yang mengisahkan pencarian spiritual dari Bima (salah satu tokoh di dalam epik Baratayuda).[104]

Praktik-praktik artistik-cum-spiritual kaum Tradisionalis merepresentasikan sebuah penghambat bagi aspirasi reformasi yang diusung kaum Islam Revivalis, dan menjadi sasaran serangan yang luar biasa gencar dari kelompok yang disebut belakangan ini. Sejak awal mula keberadaannya, kaum Modernis Islam sudah tampak kurang begitu antusias dengan praktik-praktik semacam itu dan ada kalanya mereka secara frontal menolaknya, tetapi di dalam atmosfer Indonesia paska-2001 yang ditandai oleh kolaborasi "moderat", keberatan Muhammadiyah termoderasi. Maka, tinggal kalangan Revivalis yang tersisa untuk mengecam cara-cara yang ditempuh kaum Tradisionalis sebagai bidah. K.H. Mahrus Ali (yang tidak sama dengan K.H. Mahrus Aly dari pesantren Lirboyo) dilahirkan di sebuah desa di dekat Gresik pada 1957, belajar dan menjadi guru di beberapa pesantren, sebelum kemudian menjadi seorang pengajar di pesantren YAPI[105] di Bangil, salah satu dari sedikit lembaga pendidikan Syiah, yang pada waktu itu dipimpin oleh pendirinya Ustaz Husein al-Habsyi. Di bawah pengaruh tokoh yang namanya disebut terakhir tersebut,

---

[103]*KR*, 18 April 2008, 1 Juli 2009, 10 September 2009.

[104]*KR*, 21 Oktober 2008.

[105]Yayasan Pesantren Islam, dengan situs Web-nya di http://www/yapibangil.com. Pesantren YAPI di Bangil didirikan pada 1973.

Mahrus Ali mulai melihat kesalahan cara-cara yang dijalani oleh kaum Tradisionalis, demikian pengakuannya. Dia kemudian tinggal dan belajar di Arab Saudi selama tujuh tahun, dan baru kembali ke Indonesia pada 1987. Pada 2007, dia menerbitkan dua buah buku di mana dia mengidentifikasi dirinya sendiri sebagai seorang "mantan kiai NU". Kedua karya ini mengecam praktik-praktik NU seperti *tahlilan, slawatan,* zikir, ziarah ke makam wali, memohon berkah dari arwah orang yang telah meninggal dunia, meramal, menerima otoritas religius para kiai dan mencari ilmu kekebalan tubuh—semuanya semata-mata berdasarkan pendekatan tekstual yang sempit bahwa setiap praktik yang tidak secara khusus diakui di dalam Alquran dan Hadis merupakan inovasi yang ilegal di dalam Islam (*bid'a*).[106] Kita telah mencatat sebelumnya di dalam buku ini bahwa kaum Modernis pada umumnya memiliki pandangan semacam itu, menganggap sebagai *bid'a* apa yang tidak secara gamblang dan khusus diperbolehkan oleh kitab suci, sementara kalangan Tradisionalis biasanya mengambil posisi yang terbalik, yaitu bahwa segala sesuatu bisa diterima asalkan tidak secara gamblang dan khusus dilarang oleh Alquran dan Hadis dan yang, di dalam dirinya sendiri, baik. Namun, posisi Mahrus Ali adalah bentuk Modernisme ekstrem dan, dengan mendasarkan pendapatnya semata-mata pada Alquran dan Hadis, posisinya itu adalah posisi Revivalis dalam terminologi analitis yang kita gunakan di dalam buku ini. Halaman demi halaman bukunya mengutip kitab tersebut (dan kadang fatwa ulama di Saudi atau penilaian lain yang

[106]Mahrus Ali, *Mantan kiai NU menggugat sholawat & dzikir syirik(Nariyah, al-Fatih, Mujiyat, Thibbul Qulub)* (pengantar oleh K.H. Mu'ammal Hamidy; edisi revisi; Surabaya: Laa Tasyuk! Press, 2007); idem, *Mantan kiai NU menggugat tahlilan, istighosahan dan ziarah para wali* (pengantar oleh H. Abdul Rohman; edisi revisi; Surabaya: Laa Tasyuk! Press, 2007). Informasi biografis diambil dari bagian biografi dari kedua buku ini dan buku pertama, hlm. ix-x. Mahrus Ali merekomendasikan beberapa buku lain untuk membuktikan bahwa berbagai praktik kaum Tradisionalis bersifat bidah, tetapi saya tidak memiliki buku-buku tersebut.

didasarkan atasnya) untuk menolak dan mengecam praktik-praktik Tradisionalis dengan tanpa kompromi. Mahrus Ali juga menolak demokrasi,[107] yang didukung baik oleh Muhammadiyah maupun NU. "Ingat," demikian dia katakan,"Syariat Islam telah sempurna dan Rasulullah telah menyampaikan seluruh amanat Allah yang diwahyukan kepadanya, bila kita menambah atau mengurangi Syariat Islam berarti kita menganggap Syariat Islam belum sempurna dan Rasulullah berkhianat."[108]

Para kiai NU merasa marah pada tantangan ini. Mereka menolak label "mantan kiai NU", sembari mengatakan bahwa seorang kiai tidak dapat berhenti menjadi kiai dan bahwa Mahrus Ali tidak pernah aktif di dalam NU. Beberapa menerbitkan buku yang menolak argumennya dan beberapa yang lain bermaksud melaporkannya kepada kepolisian karena berbohong kepada publik.[109] Yang lain lagi memilih untuk mengabaikan klaim Mahrus Ali dan dengan hati-hati menjelaskan landasan alkitabiah dari praktik-praktik Tradisionalis kepada para santri mereka[110]—sebab para kiai tersebut tak kalah fasih bila dibandingkan dengan Mahrus Ali dalam kemampuan mereka mengutip dan menafsirkan kitab suci. Imam Ghazali Said berpandangan bahwa Mahrus Ali telah termakan oleh teologi Wahhabi kala berada di Arab Saudi dan bahwa tulisannya didanai oleh Saudi. Dia menganggap in sebagai bagian dari tren umum meningkatnya pengaruh ajaran Wahhabi di kalangan para kiai NU.[111]

Kalangan-kalangan lain di dalam Islam yang condong pada puritanisme yang tanpa kompromi juga kurang begitu senang

---

[107]Mahrus Ali, *Mantan kiai NU menggugat tahlilan, istighosahan dan ziarah para wali*, hlm. 229–32.

[108]Mahrus Ali, *Mantan kiai NU menggugat sholawat & dzikir syirik*, hlm. 305.

[109]*Duta Masyarakat* online, 27 Januari 2008; *NU Online*, 24 Februari 2008.

[110]Diskusi dengan K.H. Anwar Iskandar, Kediri, 26 Oktober 2008.

[111]Diskusi dengan K.H. Imam Ghazali Said di pesantren An-Nur, Wonocolo, Surabaya, 23 Oktober 2008.

pada seni. Salah satu contoh tipikalnya adalah pemimpin sebuah pesantren Salafi kecil di Kediri yang mendapat sokongan dana dari lembaga donor yang berbasis di Arab Saudi dan menjalin hubungan dengan pesantren-pesantren Revivalis lain termasuk pesantren milik Ja'far Umar Thalib, pendiri Laskar Jihad, di Yogyakarta. Pandangannya adalah bahwa "Semua tradisi lokal dikreasi oleh manusia .... Tradisi lokal adalah bidah dan dilarang di dalam Islam. Sebab bidah adalah suatu dosa besar, menganggap bahwa Islam itu tidak cukup dan tidak sempurna. Padahal ajaran Islam itu sudah lengkap dan final".[112] Pemimpin HTI Ismail Yusanto mengatakan bahwa menikmati seni tidak apa-apa sejauh gagasan-gagasan spiritual yang terkait dengannya telah dibersihkan. Jika suatu bentuk kesenian tidak mungkin untuk "diluruskan", tidak masalah bagi seni tersebut untuk hilang. Kepercayaan kepada kekuatan spiritual yang terkandung di dalam keris tidak bisa diterima, demikian dikatakannya, begitu pun pemberian sesaji pada roh-roh.[113] PKS menyatakan tidak akan berkerabatan untuk menerima bentuk-bentuk seni lokal, tetapi setelah mengalami penyesuaian secukupnya. Partai ini telah mementaskan wayang dalam beberapa kesempatan rapat yang digelarnya, tetapi dengan penyanyi atau sinden yang mengenakan kerudung. Di sisi lain, tarian *bedhaya*, dengan penari-penari perempuan dan keterkaitannya dengan mitos Ratu Kidul, membutuhkan "dialog kultural" supaya "diluruskan", demikian menurut pendapat pemimpin PKS Yogyakarta, Kholil Mahmud.[114]

---

[112]Wawancara Husnul Qodim dengan Ustaz Sapto Atmo Wardoyo, pesantren Ath-Thoifah Al-Manshuroh, Jl. Papar-Pare, Kab. Kediri, 27 Februari 2006. Hampir semua dari 150 santri yang menerima beasiswa dari International Islamic Relief Organisation, lembaga karitatif berbasis di Arab Saudi yang berkantor di Jakarta, masuk di dalam daftar PBB tentang organisasi-organisasi yang terkait dengan al-Qaeda (terakhir diperbarui pada 30 Desember 2011); lihat http://www.un.org/sc/committees/1267/pdf/AQlist.pdf.

[113]Diskusi dengan Muhammad Ismail Yusanto, Jakarta, 8 Juni 2007.

[114]Diskusi dengan Kholil Mahmud, Yogyakarta, 22 Maret 2008. Lihat juga *KR*, 16 Mei 2008.

Serangan yang lebih ekstrem terhadap bentuk-bentuk seni yang lebih tua adalah barang yang langka, tetapi bukannya tidak terjadi. Di Kabupaten Sukoharjo yang terletak di sebelah selatan Surakarta—sebuah wilayah yang dikenal sebagai basis kaum Islam garis keras, di mana pesantren Ngruki pimpinan Abu Bakar Ba'asyir terletak—kalangan ekstremis menyerbu beberapa pertunjukan wayang pada akhir 2010, dan ini merupakan kali pertama peristiwa semacam itu terjadi. Sembari mengayun-ayunkan pedang, melemparkan batu dan meneriakkan *Allahu akbar*, orang-orang yang dilaporkan memperkenalkan diri sebagai Laskar Jihad itu melukai beberapa orang dan memaksa agar pertunjukan dihentikan.[115] Saya tidak mengetahui apakah kelompok ini memiliki kaitan tertentu dengan organisasi Laskar Jihad yang lama yang dibentuk oleh Ja'far Umar Thalib, namun dibubarkan pada 2002 (lihat bab selanjutnya).

Bentuk-bentuk seni yang lama kadang secara sadar melakukan penyesuaian diri terhadap Islamisasi, sebab itu merupakan cara bertahan yang terbaik di tengah masyarakat Jawa yang semakin terislamkan. Kita telah membahas bagaimana upacara-upacara bersih desa dewasa ini memasukkan acara pengajian dan/atau berbagai praktik devosional Tradisionalis lain. Sebuah kasus menarik tentang Islamisasi terhadap bentuk seni menyangkut pertunjukan tari dan menyanyi yang dinamakan *gandrung* di Banyuwangi, yang secara khusus terkait dengan orang Osing (atau Using). Pada abad ke-19, para penari gandrung adalah bocah laki-laki, tetapi pada abad ke-20 penari-penari perempuan mengambil alih gandrung dan mereka berdandan dengan pakaian atau kostum yang menggoda, dengan lengan dan pundak yang sengaja dibiarkan terbuka. Mereka menari secara sensual dengan para penonton laki-laki secara bergiliran, dan pertunjukan tersebut sering kali dihubungkan dengan mabuk-mabukan serta

[115] *JktG*, 14 Oktober 2010.

tindakan yang imoral, seperti dalam kasus tari *tayuban*. Pertunjukan tari gandrung juga memiliki aspek supernatural atau gaib, dan dianggap dapat memberikan perlindungan khususnya kepada para nelayan. Pada akhir dasawarsa 1980-an, para birokrat setempat berusaha menjadikan tari gandrung simbol artistik orang Osing, tetapi kalangan Muslim yang taat berkeberatan. Pada 2000-5, bupati terpilih Banyuwangi merupakan orang Osing dan ingin mempromosikan tari gandrung sebagai sebuah daya tarik wisata, termasuk dengan membuka sebuah sekolah untuk melatih calon-calon penari. Sekali lagi, muncul keberatan dari kalangan Muslim taat, walaupun beberapa kiai merasa tidak masalah dengan itu dan dapat menerima gandrung sebagai "budaya semata". Sementara itu, gerakan tari gandrung menjadi secara progresif lebih bernuansasa Islami untuk mengakomodasi keberatan yang timbul dan nyanyian-nyanyian yang diperkenalkan pun kini mempromosikan kesalehan Islami. Pemerintah daerah Banyuwangi melaksanakan program pelatihan gandrung selama sebulan penuh yang juga meliputi pengajian.[116] Demikianlah, seni pertunjukan orang Osing yang dulunya khas abangan ini tumbuh semakin Islami, bersama dengan hal-hal lain dalam masyarakat Jawa.

Serupa dengan hal tersebut, pada 2009 Universitas Gadjah Mada menampilkan sebuah pertunjukan wayang *Bratayuda* yang sudah dimodifikasi dalam versi Islam guna merayakan turunnya Alquran (dalam bahasa Arab *nuzu 'l-Qur'an*). Wayang ini dinamakan wayang sambung dan ceritanya adalah tentang hubungan atau ketersambungan antara Tuhan dan umat manusia. Di dalam wayang versi ini, tidak ada sinden atau penyanyi

---

[116] Chintya Novi Anoegrajekti, "Identitas dan siasat perempuan gandrung", *Srinthil: Media perempuan multikultural*, no. 3 (April 2003), hlm. 64-79; Abd. Ghafur dan Chintya Novi Anoegrajekti, "Gandrung demi hidup menyisir malam", *Srinthil: Media perempuan multikultural*, no. 3 (April 2003), hlm. 6-28; Chintya Novi Anoegrajekti, "Kesenian Using", hlm. 804-5; surel dari Chintya Novi Anoegrajekti, 4 Maret 2011.

perempuan seperti dalam wayang biasanya. Alih-alih, peran sinden dimainkan oleh laki-laki. Wayangnya terbuat dari kulit lembu seperti biasa, tetapi wayang Pandawa (yang berarti "tokoh baik" dalam drama) tampil dalam pakaian yang Islami, sementara musuh mereka, pihak Kurawa, digambarkan sebagai tokoh-tokoh yang mengenakan pakaian tradisional. Semua karakter diberi nama Islami, seperti Muhammad Gathutkaca dan Abdullah Gareng dan kisahnya adalah mengenai Bima yang menyebarkan Islam dan mendirikan sebuah pesantren.[117]

Kaum Modernis—yang secara paling gamblang direpresentasikan oleh Muhammadiyah—memiliki pandangan yang beragam dan kontradiktif mengenai seni dalam segala bentuknya, dan mengenai seni Jawa kuno dengan asosiasi spiritualnya secara khusus. Hal ini merefleksikan dua aspirasi berbeda yang potensial di dalam Modernisme yang sudah kita singgung di atas. Tujuan Muhammadiyah untuk kembali kepada Alquran dan Hadis di satu sisi dan keinginannya untuk melakukan pembaruan atau modernisasi atas Islam di sisi lain berpotensi melahirkan kontradiksi antara keharfiahan dan puritanisme mentah-mentah yang didorong oleh aspirasi pertama serta keterbukaan pada inovasi dan modernitas yang digerakkan oleh aspirasi yang kedua. Di rumah Muhammadiyah di Yogyakarta, perbedaan ini acap kali tergambarkan secara geografis. Dengan Sungai Code sebagai garis pemisah, orang berbicara mengenai Muhammadiyah "sebelah barat sungai" (*kulon kali*), yang berarti wilayah Kauman (dipandang sebagai basis kalangan Muhammadiyah yang konservatif dan puritan) versus Muhammadiyah "sebelah timur sungai" (*wetan kali*) (berarti Kota Gede, yang dipandang sebagai basis kalangan liberal dan pengusung modernisasi). Kaum yang disebut pertama umumnya memusuhi bentuk-bentuk budaya lokal lama dan, di dunia yang lebih modern, menyatakan gitar

[117]*JktP*, 22 September 2009.

sebagai sesuatu yang haram.[118] Kaum *wetan kali*, sebaliknya, dikenal luas lebih terbuka pada seni baik yang lokal maupun modern.[119]

Kegamangan Muhammadiyah terkait seni-seni lokal, bahkan di antara kaum "sebelah timur sungai" di Kota Gede yang dipandang lebih terbuka, dicontohkan dalam peristiwa yang terjadi pada 1999-2000. Oleh orang kebanyakan, Kota Gede dianggap sebagai sebuah kota kecil yang didominasi oleh Muhammadiyah dan Islam Modernis. Kota tersebut telah menggelar festival seni rakyat dan pertunjukan pada dasawarsa 1960-an, tetapi kemudian menghentikannya pada 1965-6, ketika banyak pemain kethoprak (dan juga pelaku seni lain) ditangkap dan dipenjara. Seperti di tempat-tempat lain, setelah kejadian tersebut seni yang bergaya abangan dianggap kurang Islami dan membawa stigma Komunisme. Pada 1999, festival ini dihidupkan kembali dengan bantuan dana dari Bank Dunia dan panitia pelaksana pun segera menyusun agenda artistik secara sangat mendetail. Namun demikian, ketika festival tersebut diadakan lagi pada 2000, masyarakat setempat agak memberontak dan mengagendakan berbagai pertunjukan seperti jaranan (*jathilan*) lengkap dengan aspek-aspek spiritual non-Islaminya. Hal ini dianggap menodai citra Kota Gede sebagai kubu Muhammadiyah dan para pemimpin senior Muhammadiyah merasa marah. Salah seorang dari antara mereka menyampaikan keberatan terhadap salah satu pertunjukan lewat

---

[118]Otoritas alkitabiah untuk pandangan ini kiranya adalah karya Shafi'i dari abad ke-14, *Umdat al-salik*, di mana Nabi Muhammad SAW dikisahkan telah berkata bahwa Allah mengirimnya "untuk menghapuskan segala alat musik, seruling, alat musik gesek dan petik" dan "Adalah hal yang diharamkan untuk menggunakan alat musik ... seperti mandolin, kecapi, simbal, dan seruling"; lihat r40.1 dan r40.2 di dalam Ibn al-Naqib al-Misri, *Reliance of the traveler: The classic manual of Islamic sacred law "Umdat al-salik"* (peny. dan penj. N.H.M. Keller; edisi revisi; Beltsville, MD: Amana Publications, 1994). Saya berterima kasih kepada Amelia Fauzia karena telah menunjukkan material ini.

[119]Diskusi dengan Dr. Sidik Jatmika (staf akademik Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta), Yogyakarta, 8 Maret 2005.

khotbah Salat Jumat dan mengatakan bahwa umat harus diselamatkan dari hal-hal semacam itu. Muhammadiyah mengirimkan sepucuk surat keberatan resmi kepada panitia pelaksana festival, tetapi tidak ada penyelesaian terhadap perbedaan pendapat yang ada; kedua belah pihak bersikukuh pada sikap masing-masing. Namun demikian, tokoh-tokoh Muhammadiyah dari generasi yang lebih muda cenderung lebih toleran pada berbagai kesenian lokal ini. Karena kejadian ini, beberapa kalangan merasa terkejut ketika mendapati bahwa Kota Gede belumlah semurni dari takhayul-takhayul lama seperti dipikirkan oleh kaum Modernis.[120]

Seniman terkemuka yang dikenal sebagai tokoh Muhammadiyah, Prof. Tulus Warsito, yang juga merupakan Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (UMY), mengungkapkan pandangan bahwa Muhammadiyah belum secerdas NU dalam memanfaatkan kebudayaan lokal. Pusat kajian Islam di UMY, demikian menurut penuturannya, menentang segala bentuk patung modern bahkan bila patung tersebut tidak menggambarkan makhluk hidup, dan menganggap gitar sebagai suara Iblis. Dan, walaupun Muhammadiyah pada 2005, dengan wacananya tentang "dakwah kultural", kelihatan lebih mau membuka diri pada kebudayaan lokal, pada kenyataannya sebagian besar anggota organisasi Modernis tersebut memiliki pandangan yang berbeda[121] (seperti juga sudah kita bahas sebelumnya dalam kaitannya dengan kemenangan tokoh-tokoh anti-Liberal dalam pemilihan jajaran kepemimpinan Muhammadiyah pada 2005).

---

[120]M. Jadul Maula, "The moving equilibrium: Kultur Jawa, Muhammadiyah, buruh gugat, dalam Festival Kotagede 2000", di dalam M. Jadul Maula, dkk. (peny.), *Ngesuhi desa sak kukuban: Lokalitas, pluralisme, modal sosial demokrasi* (pengantar Robert W. Hefner; Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 5-20. Pertunjukan yang menjadi sasaran keberatan di sini adalah *jailangkung*, yang melibatkan pemanggilan roh.

[121]Diskusi dengan Prof. Tulus Warsito, Yogyakarta, 8 Maret 2005.

Pendapat Muhammadiyah terkait kebudayaan lokal merentang mulai dari sikap terbuka bersyarat (dengan beberapa catatan, seperti bahwa laki-laki dan perempuan harus tetap dipisahkan, waktu salat tidak boleh ditinggalkan dan kaum perempuan mesti berpakaian sopan) sampai penolakan mentah-mentah oleh kalangan yang digambarkan musuh-musuh mereka sebagai golongan "puritan" dan "konfrontatif".[122] Organisasi tersebut tetap terbelah mengenai isu ini. Beberapa sekolah Muhammadiyah memperkenalkan siswa-siswi mereka dengan wayang atau pakaian tradisional Jawa,[123] dan pertemuan-pertemuan Muhammadiyah kadang dibuka dengan pertunjukan budaya lokal, seperti terjadi dalam rapat nasional tahun 2005 yang, antara lain, menampilkan sebuah pertunjukan reyog Ponorogo untuk acara pembukaannya (tetapi—kita dapat mengasumsikan demikian—tanpa aksi kesurupan).[124]

Seperti disinggung sebelumnya di bab ini, kelompok religius yang paling suportif terhadap bentuk-bentuk seni Jawa asli dari masa lalu adalah Gereja Katolik, yang menjalankan kebijakan "inkulturasi", istilah yang baru-baru ini digunakan untuk menjelaskan sebuah pendekatan yang sudah dilaksanakan sejak seabad lampau. Kebijakan ini berakar pada pandangan seorang pastor Yesuit bernama Franciscus van Lith (1863-1926) yang mendarat di Batavia pada 1896 dan mendorong akomodasi Gereja

---

[122]Diskusi dengan tokoh Muhammadiyah K.H. Kusnin Basri, Kudus, 27 Maret 2004; Drs. H. Dahlan Rais, Surakarta, 18 Oktober 2005; dan Drs. H. Subari, Surakarta, 18 Oktober 2005; dan dengan Kepala Dinas Agama Muammal, Kediri, 17 Maret 2005. Lebih jauh, wawancara Suhadi Cholil dan Imam Subawi dengan mantan ketua Pemuda Muhammadiyah, Abdul Haris, Kediri, 31 Agustus 2005; wawancara mereka dengan Fauzan, Sekretaris Muhammadiyah Kota Kediri, 31 Agustus 2005; dan wawancara mereka dengan ketua Pemuda Muhammadiyah saat itu, Agus Umar, Kediri, 31 Agustus 2005; juga wawancara Nur Choliq Ridwan dengan pemimpin JIMM, Dr. Zuly Qodir, Yogyakarta, 3 Desember 2007.

[123]Sebagai contoh, *KR*, 15 Desember 2003, 4 Mei 2008 (menariknya, laporan yang kedua ini ditulis dalam bahasa Jawa *ngoko* alih-alih dalam bahasa Indonesia).

[124]*Suara Muhammadiyah*, no. 15 (1-5 Agustus 2005), hlm. 7.

Katolik pada kebudayaan Jawa.[125] Proses ini terbantu oleh kenyataan bahwa hirarki dan hampir seluruh romo Katolik di Jawa Tengah dan Jawa Timur beretnis Jawa. Terdapat versi Katolik dari wayang, *slawatan* dan bahkan *ruwatan.* Gamelan digunakan di beberapa gereja dan Misa atau kebaktian kadang dilaksanakan dalam bahasa Jawa alih-alih bahasa Indonesia. Kandungan kerohanian dari berbagai bentuk seni ini, tentu saja, sudah disesuaikan dengan ajaran Gereja Katolik dan mereka pun tidak bisa melepaskan diri dari tantangan modernisasi serta globalisasi, termasuk menurunnya kemampuan generasi muda dalam bahasa Jawa (topik yang akan kita bahas di bawah nanti).[126] Pola bahwa Gereja Katolik berusaha untuk menjadi lebih "Jawa" sementara beberapa aktivis Islam menginginkan "dejawanisasi" kultural ini telah berusia lebih-kurang satu abad. Sebuah gaung lain dari masa lalu adalah munculnya sementara kalangan yang puritan di dalam Protestanisme Jawa yang juga bersikap memusuhi kebudayaan lokal.[127] Terlepas dari kelompok yang disebut terakhir ini, pendekatan umum Gereja Kristen yang secara kultural lebih reseptif di antara masyarakat Jawa membuat khawatir beberapa aktivis Muslim, yang merasa bahwa ini memberi Kekristenan suatu keuntungan di dalam persaingan antaragama untuk mendapatkan pengikut.[128]

Secara umum, beberapa dasawarsa terakhir bukanlah masa-masa yang baik bagi berbagai bentuk seni Jawa, dan bersama dengan penurunan popularitas mereka semakin besarlah ke-

---

[125]Lihat Ricklefs, *Polarising Javanese society*, hlm. 120-4.

[126]Diskusi dengan Pastor Katolik Haryanto, Surabaya, 24 November 2007. Ritual *ruwatan* telah dilaksanakan khususnya oleh seorang Yesuit pakar masalah Jawa Kuno, Dr. Ignatius Kuntara Wiryamartana, SJ. Mengenai *slawatan*, silakan lihat Latifah, "Seni slawatan Katolik di paroki Ganjuran: Sebuah kajian inkulturasi dari perspektif religi dan budaya" (tesis magister, Program Studi Ilmu Perbandingan Agama, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 2007).

[127]Diskusi dengan Pastor Simon Philantropha, Surabaya, 24 November 2007.

[128]Diskusi dengan Imam Subkhan, seorang aktivis antaragama yang memiliki latar belakang Muhammadiyah, Yogyakarta, 13 September 2008.

khawatiran mengenai hilangnya keterampilan berbahasa Jawa. Penguasaan tingkat-tingkat yang lebih tinggi di dalam hirarki bahasa Jawa (seperti *krama* dan *krama inggil*) serta kemampuan menggunakan tulisan atau abjad Jawa sama-sama mengalami penurunan, memperparah proses yang sudah dimulai sejak beberapa tahun sebelumnya. Konon, anak-anak sekolah berusaha menghindari pelajaran bahasa Jawa, sekiranya hal itu dimungkinkan bagi mereka. Akan menjadi lulusan sekolah menengah atas yang sangat langka dewasa ini bila mampu membaca tulisan Jawa (*hanacaraka*), sebab segala publikasi menggunakan abjad Romawi. Tulisan Jawa digunakan di papan-papan petunjuk nama di Yogyakarta dan, pada 2007, walikota Surakarta, Joko Widodo (yang secara luas dikenal sebagai Jokowi), membuat kebijakan yang serupa di Surakarta, tetapi tanda-tanda tersebut masih ditulis dalam alfabet Romawi juga dan, karena tidak harus membaca versi dalam tulisan Jawa, tak banyak orang yang melakukannya atau dapat melakukannya.[129] Pemerintah Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY) memerintahkan para pegawai negeri sipil di lingkungannya untuk berkomunikasi satu sama lain dalam bahasa Jawa pada waktu-waktu tertentu[130] (yang, mengingat konvensi birokratis, mensyaratkan penguasaan dalam tingkat-tingkat hirarkis berbahasa Jawa), tetapi saya tidak tahu apakah eksperimen ini menghasilkan manfaat yang signifikan bagi bahasa Jawa. Surat kabar-surat kabar terbit dalam bahasa Indonesia tetapi beberapa di antara mereka memiliki kolom berbahasa Jawa, dan terdapat beberapa majalah yang memakai bahasa Jawa, tetapi kesemuanya ditulis dalam alfabet Romawi dan normalnya menggunakan "bahasa Jawa rendahan" (*ngoko*). Pada masa lalu, novel-novel modern juga ditulis dalam bahasa Jawa, tetapi nasib literatur macam ini kini tidak saya ketahui dengan pasti. Yang

[129]Sebagai misal, *Bernas*, 5 November 2007, 21 Mei 2008; *TempoI*, 6 November 2007; *Kmps*, 30 Maret 2009, 1 April 2009, 28 September 2009.

[130]*Kmps*, 7 September 2009.

dapat dipastikan bahwa mereka tidak tumbuh dengan subur, tetapi apakah mereka menghadapi kepunahan tidak ada yang tahu.[131]

Perubahan-perubahan kultural ini dimotori hanya sampai batas tertentu oleh proses Islamisasi yang lebih dalam. Modernisasi secara umum, ketersediaan beragam bentuk hiburan lain, pendidikan yang mengakibatkan menurunnya pengetahuan atau simpati terhadap pandangan-pandangan lama akan kekuatan spiritual serta merosotnya kemampuan berbahasa Jawa memainkan peran mereka masing-masing. Tetapi, tentu saja, dorongan untuk proses Islamisasi yang lebih dalam merupakan bagian yang penting dari kisah ini, suatu proses yang kelihatan dan berpengaruh di mana saja. Kini, kita akan mengalihkan perhatian kita kepada kelompok-kelompok aktivis Islam yang lebih kecil, sebab merekalah, seperti dalam drama Yunani klasik, yang paling sering memainkan peran protagonis, membuka drama dan menggerakkan alurnya, meminta respons atau jawaban dari aktor-aktor lain, dan, dengan demikian, menggerakkan masyarakat Jawa menuju sesuatu yang sangat berbeda dari keadaannya setengah abad yang lalu.

[131]Untuk pembahasan mengenai tahap awal di dalam penulisan novel-novel modern dengan bahasa Jawa, silakan lihat George Quinn, *The novel in Javanese: Aspects of its social and literary character* (*VKI* vol. 148; Leiden: KITLV Press, 1992). Tinjauan umum yang lebih komprehensif yang ditulis oleh Quinn mengenai isu-isu yang terkait dengan bahasa Jawa pada masa kini, di mana dia mengamati beberapa tanda positif walaupun dia menulis bahwa "akan menjadi tidak realistis untuk mengklaim bahwa jatuhnya Orde Baru telah memulihkan pendar-pendar di wajah bahasa Jawa yang memudar di bawah Orde Baru", dapat ditemukan (hlm. 68) di bab yang ditulisnya, "Emerging from dire straits: Post-New Order developments in Javanese language and literature", di dalam Keith Foulcher, Mikihiro Moriyama dan Manneke Budiman (peny.), *Words in motion: Language and discourse of post-New Order Indonesia,* Singapura: National University of Singapore Press, 2012.

BAB 12

Protagonis dan Totalitarian Baru: Gerakan Kaum Islamis dan Dakwahis

Kita mengawali bab 10 yang membahas dua gerakan Islam berskala besar, Muhammadiyah dan NU—dua gerakan yang biasanya dideskripsikan sebagai "moderat"—dengan memberi catatan bahwa label "moderat" memiliki nilai analitis yang terbatas. Di bab ini, kita tidak akan menghadapi kesulitan terminologis sepelik itu, sebab kita akan mengalihkan perhatian kita pada gerakan-gerakan yang sebagian besarnya akan secara nyaris universal dipandang sebagai tidak moderat, garis keras, ekstremis atau radikal. Inilah orang-orang dan berbagai gerakan yang, secara keseluruhan, bisa dipandang sebagai totalitarian dalam pengertian bahwa dunia ideal mereka adalah konformitas atau kesepahaman baik dalam apa yang orang lakukan maupun apa yang mereka percayai.

Dalam rangka mewujudkan tujuan totalitarian mereka untuk mendefinisikan apa yang orang lakukan dan apa yang mereka percayai, beberapa kelompok yang didiskusikan di bagian ini terlibat (seperti sudah kita lihat) di dalam penyerangan terhadap

"aliran-aliran sesat" (apa yang orang percayai). Di sini, kita akan melihat bahwa mereka juga menyerang apa yang mereka anggap sebagai tindakan orang tak beriman (apa yang orang lakukan). Tujuan umumnya adalah membabat suara-suara, gaya hidup dan berbagai gagasan yang berbeda dari suara, gaya hidup dan gagasan mereka sendiri, menutup ruang publik bagi yang berbeda itu dan mencegah kalangan yang disebut terakhir ini dari usaha untuk mendapatkan pengikut lebih banyak lagi. Gerakan-gerakan ini meliputi berbagai kelompok yang *modus operandi*-nya adalah memanfaatkan kekerasan atau ancaman kekerasan.

Namun demikian, kita mesti menyadari perbedaan penting antara ideologi dan aksi. Kita akan mendiskusikan gerakan-gerakan yang secara ideologis ekstremis dan terlibat di dalam aksi yang ekstremis dan ditandai kekerasan, tetapi juga berbagai gerakan lain yang aspirasi religius mereka tidak berbeda secara signifikan, tetapi yang secara sadar menghindari cara-cara kekerasan dan memilih memainkan peran yang konstruktif dalam masyarakat. Beberapa menginginkan utopia sesegera mungkin dan merasa perlu bertindak secara aktif. Mereka bahkan terlibat di dalam tindakan ekstremis, termasuk bom bunuh diri, tanpa tujuan politis praktis yang jelas kecuali untuk menyenangkan hati Tuhan.[1] Kalangan yang lain merasa tak masalah untuk menunggu utopia sampai keadaan tersebut diwujudkan oleh tindakan Tuhan, atau untuk mengusahakan secara pragmatis dan bertahap demi pewujudannya—mereka yang disebut lebih belakangan ini adalah orang-orang yang oleh Masdar Hilmy sebut kaum melioris.[2] Deskripsi ini bisa dikatakan merujuk pada partai politik bernama PKS, yang merupakan sebuah perkecualian yang pelik dan parsial

---

[1]Sebuah fenomena yang teramati secara lebih luas di dalam ekstremisme Islam oleh Olivier Roy; lihat karyanya *Failure of political Islam*, hlm. 65-6, 157; dan *Globalized Islam: The search for a new ummah* (New York: Columbia University Press, 2004), hlm. 246-8.

[2]Hilmy, *Islamism and democracy*, khususnya hlm. 8, 83.

dari pola-pola yang kita saksikan di bab ini. Kita akan membahas kasus PKS di bawah.

Sebuah catatan pendahuluan mengenai terorisme diperlukan di sini. Indonesia memiliki permasalahan terorisme yang berakar pada ekstremisme religius Islam yang terlahir dari epistemologi Revivalis dan agenda-agenda Islamis dan Dakwahis. Indonesia juga memiliki sebuah detasemen anti-teroris, Densus 88, yang memiliki rekor sangat mengesankan dalam menembus jaringan teroris, menghancurkan mereka, membekuk teroris dan/atau membunuh mereka. Malahan, salah satu kritik yang umum dilontarkan adalah bahwa Densus 88 membunuh terlalu banyak dari target mereka, membuat mereka tidak bisa menggunakan informasi yang mungkin tersedia. Jawaban Densus 88 adalah bahwa mereka menghadapi orang-orang berbahaya yang tak segan-segan untuk membunuh, atau bahkan meledakkan diri sendiri, dan anggota mereka tidak punya banyak pilihan selain menggunakan senjata api untuk menghentikan para teroris dan melindungi diri mereka sendiri. Namun demikian, di dalam buku yang mengupas topik mengenai Islamisasi yang lebih dalam atas masyarakat Jawa ini, terorisme merupakan isu yang marjinal. Orang-orang dan gerakan-gerakan yang akan kita diskusikan di bawah bisa jadi, dalam beberapa kasus, beranjak tanpa rasa bersalah dari pengajian ke perencanaan aksi terorisme, tetapi pengajian mereka sajalah yang mempromosikan Islamisasi yang lebih dalam.

Aksi kekerasan teroris telah menjadi penghalang, bukan jalan, bagi proses Islamisasi yang lebih dalam di antara masyarakat Jawa. Sidney Jones mengemukakan bahwa "kalangan jihad yang lebih cerdas" pun mengakui bahwa bom bunuh diri yang dilakukan di Indonesia sejak 2002 memiliki dampak politis yang kecil saja, sekiranya memang ada, dan "secara tersirat mengakui bahwa kelompok-kelompok masyarakat sipil yang pro-Syariah

lebih efektif".[3] Kita sudah membahas bahwa pada dasawarsa 1970-an di Surakarta telah terjadi apa yang kelihatan seperti suatu relasi dialektis antara gerakan-gerakan reformasi Islam yang energetik dan Kristenisasi tingkat tinggi, sehingga pada 1980-an sekitar seperempat dari penduduk Surakarta menjadi penganut Kristen. Terorisme pada awal abad ke-21 bisa jadi memiliki dampak yang mirip terhadap beberapa kalangan dalam masyarakat Jawa, mendiskreditkan reformasi Islam di mata mereka dan menjadikan Kekristenan, Hinduisme, Budhisme, atau kebatinan tampak merupakan opsi yang lebih menarik. Bagi kelas menengah Muslim Jawa yang saleh, pengeboman JI terhadap target-target Kristen di 11 kota di seluruh pelosok Indonesia pada malam Natal 2000 dan di Bali pada 2002 terasa sangat mengusik, tetapi pengeboman JI di hotel Marriot di Jakarta, yang mengakibatkan 12 warga Indonesia (termasuk si pengebom bunuh diri, plus seorang dari Eropa) meninggal dunialah yang lebih terasa sebagai serangan langsung terhadap dunia sosial mereka. Meskipun kita tidak dapat mengatakan dengan pasti bahwa tidak terdapat orang Muslim di antara kalangan kelas menengah yang menganut nilai dan memiliki aspirasi yang sama dengan kaum Islamis dan Dakwahis, serangan teroris secara langsung mengancam stabilitas sosial, kepastian hukum dan keamanan properti yang memastikan anggota kelas menengah bahwa masa depan mereka dan anak-anak mereka terjamin dan bisa diprediksi. Serangan teroris, dengan demikian, justru merupakan cara mudah untuk kehilangan simpati dari kelas menengah. Ini, tentu saja, bukanlah pola yang khas masyarakat Jawa atau Indonesia. Gilles Kepel telah mencatat dalam kaitannya dengan terorisme di dunia Islam secara lebih umum, bahwa "penggunaan terorisme yang spektakuler merupakan sebuah perjudian dengan risiko tinggi

---

[3]International Crisis Group. *Indonesia: From vigilantism to terrorism in Cirebon* (Asia briefing no. 132; Jakarta/Brussels: International Crisis Group, 26 Januari 2012), hlm. 10.

yang ... dapat dipastikan akan memunculkan ... perasaan *angst* yang jauh lebih besar dan jauh lebih dalam di antara kelas menengah yang saleh, yang khawatir bahwa ledakan kekerasan semacam itu akan mengancam kepentingan-kepentingan vitalnya dalam jangka panjang."[4] Ini pun bukan sesuatu yang khas Islam, sebab pada dasawarsa 1970-an dan 1980-an aspirasi kelompok Baader-Meinhof, Faksi Tentara Merah di Jepang, Brigade Pasukan Merah di Italia dan Action Directe di Prancis pada permulaannya meraih simpati dari sebagian kelas menengah, akan tetapi menghilangkan dukungan itu lagi sesudah mengambil tindakan teroris. Hal yang lebih khas Indonesia kiranya adalah dugaan keterlibatan beberapa kalangan militer yang mencoba memanfaatkan situasi dengan para teroris demi tujuan mereka sendiri, yang—menurut pendapat banyak pengamat—menurun atau berhenti sama sekali setelah dua peristiwa bom Bali, sebab sesudah itu teroris menjadi "mainan" yang terlalu berbahaya untuk dijalankan.[5] Orang Indonesia cenderung mudah untuk percaya pada teori-teori persengkongkolan semacam itu, mungkin dikarenakan dalam sejarah bangsa itu memang terdapat cukup banyak contoh persengkongkolan yang sungguhan.

Di dalam dirinya sendiri, terorisme, dengan demikian, merupakan subjek yang penting tetapi adalah subjek yang marjinal bagi buku tentang Islamisasi ini. Para pembaca yang tertarik untuk mengetahui lebih banyak mengenai terorisme disarankan untuk membaca dan mempelajari sendiri publikasi-publikasi oleh International Crisis Group yang dapat ditemukan di bagian kepustakaan dari buku ini dan berbagai karya spesifik lain yang akan dikutip di bawah. Secara umum, para pembaca diminta hati-hati dan menghindari tulisan yang disertai label pribadi sebagai "pakar mengenai terorisme", yang karyanya sering sekali

[4]Kepel, *Jihad*, hlm. 320.

[5]Dari banyak orang yang berpendapat seperti itu, ketua PPP di Surakarta, Hasan Mulachela, percaya akan hal ini; diskusi pada 25 Agustus 2003, Surakarta.

bisa dicirikan dengan riset dan analisis yang dangkal serta demi kepentingan popularitas di televisi belaka.[6]

Nama Abu Bakar Ba'asyir sudah muncul beberapa kali di dalam buku ini. Dia dan sejawatnya Abdullah Sungkar kembali ke Surakarta dari Malaysia tidak lama setelah jatuhnya Soeharto dari tampuk kekuasaan pada 1998. Namun demikian, Sungkar meninggal pada 1999, meninggalkan Ba'asyir sendiri untuk meneruskan dan mengembangkan gagasan-gagasan Revivalis mereka. Pada 2000, Ba'asyir membentuk MMI (Majelis Mujahidin Indonesia). Pada tahun-tahun selanjutnya, Abu Bakar Ba'asyir berulang kali mengatakan bahwa dia tidak mendukung cara-cara kekerasan dan upaya jaksa penuntut yang mengaitkan dirinya dengan terorisme secara operasional gagal sampai, pada pertengahan 2011, dia akhirnya didakwa mendukung sebuah kamp pelatihan teroris di Aceh. Bahkan sebelum dakwaan ini muncul, dia secara jelas bertindak dengan cara-cara yang menginspirasi dan melegitimasi kekerasan dan Ba'asyir secara umum diketahui sebagai pemimpin spiritual kelompok teroris JI.[7] Pidato Ba'asyir

---

[6]Untuk analisis yang mendalam dan menyeluruh mengenai kelemahan dari beberapa literatur ini, berfokus pada publikasi oleh Rohan Gunaratna, Zachary Abuza, Maria Ressa dan yang lain-lain, silakan lihat Natasha Hamilton-Hart, "Terrorism in Southeast Asia: Expert analysis, myopia and fantasy," *The Pacific Review* vol. 18, no. 3 (September 2005), hlm. 303–25.

[7]Kajian-kajian terbaik tentang hal ini diterbitkan oleh International Crisis Group, *Al-Qaeda in Southeast Asia*; idem, *Indonesia's terrorist network: How Jemaah Islamiyah works* (Jakarta/Brussels: International Crisis Group, 11 Desember 2002); dan idem, *Indonesia: Jemaah Islamiyah's current status* (Update briefing no. 63; Jakarta/Brussels: International Crisis Group, 3 Mei 2007). Tinjauan yang lebih ringkas dan lebih umum dapat dibaca di Greg Barton, *Indonesia's struggle: Jemaah Islamiyah and the soul of Islam* (Sydney: UNSW Press, 2004). Pembelaan Ba'asyir terhadap dakwaan terorisme dapat ditemukan di dalam Fauzan al-Anshari, *Saya teroris? (Sebuah "pledoi")* (Jakarta: Penerbit Republika, 2002). Sebuah tulisan lain yang simpatik oleh seorang mantan santri Ngruki terdapat di Es Soepriyadi, *Ngruki & jaringan terorisme: Melacak jejak Abu Bakar Ba'asyir & jaringannya dari Ngruki sampai bom Bali* (Jakarta: Al-Mawardi Press, 2003). Mengenai dakwaan dan vonis 15 tahun penjara terhadap Ba'asyir, silakan lihat *KmpsO*, 16 Juni 2011; *JktP* online, 20 Juni 2011. Hukuman Ba'asyir dikurangi menjadi sembilan tahun kurungan menyusul upaya peninjauan kembali (*JktP* online, 26 Oktober 2011) dan kemudian

pada pembukaan kongres MMI memang terdengar tanpa kompromi dan militan:

> Dengan jelas dan tegas Allah SWT menerangkan, bahwa satu-satunya maksud dan tujuan Allah SWT menciptakan jin dan manusia di dunia ini hanyalah untuk beribadah kepadaNya saja. ... Tetapi untuk dapat mengamalkan hakekat ibadah ini, diperlukan pelaksanaan syari'at Islam secara kaffah. ... Tanpa adanya kekuasaan perintah beribadah tidak dapat diamalkan secara sempurna. ... Maka agar pelaksanaan syari'ah Islam dapat terlaksana secara kaffah, terkoordinir dan rapi, diperlukan pengokohan kedudukan dan diperlukan suatu kekuasaan. ... [Apa yang diperlukan] secara garis besar dapat disimpulkan menjadi dua langkah yaitu : ***Dakwah dan Jihad***. ...
>
> Oleh karena mujahidin adalah sebagai muqimuddien (penegak dien) maka dia harus mempunyai kemampuan berdakwah dan berjihad. ... Sebenarnya ruhul jihad (cinta jihad dan cinta mati syahid) inilah yang dimatikan oleh musuh-musuh Islam dari jiwa ummat Islam. Karena musuh-musuh Islam tahu selama ummat Islam termasuk pejuangnya sudah tidak ada pemahaman tentang jihad dan mati semangat jihadnya, selama itu mereka mudah dikuasai meskipun perjuangan mereka dari segi lain bersemangat. Oleh karena itu menumbuhkan pengertian dan ruhul jihad, sehingga sampai kepada batas cinta jihad dan mati syahid di dalam jiwa mujahid adalah merupakan tugas yang terpenting ormas Islam di dalam membina anggota-anggotanya terutama mujahid. Dan kita yakin tanpa pelaksanaan jihad fi sabilillah pemantapan kedudukan Dienul Islam terutama sulthan (kekuasaan Islam) tidak mungkin tercapai. ...
>
> Fiqul Qital adalah usaha-usaha untuk memberi pelajaran taktik dan strategi qital dan melatih keahlian menggunakan senjata. Para sahabat Nabi tidak seorangpun yang tidak dapat menggunakan senjata, meskipun keahliannya tidak sama. Khusus untuk membina

---

dikembalikan menjadi 15 tahun oleh Mahkamah Agung (*JktP* online, 27 Februari 2012).

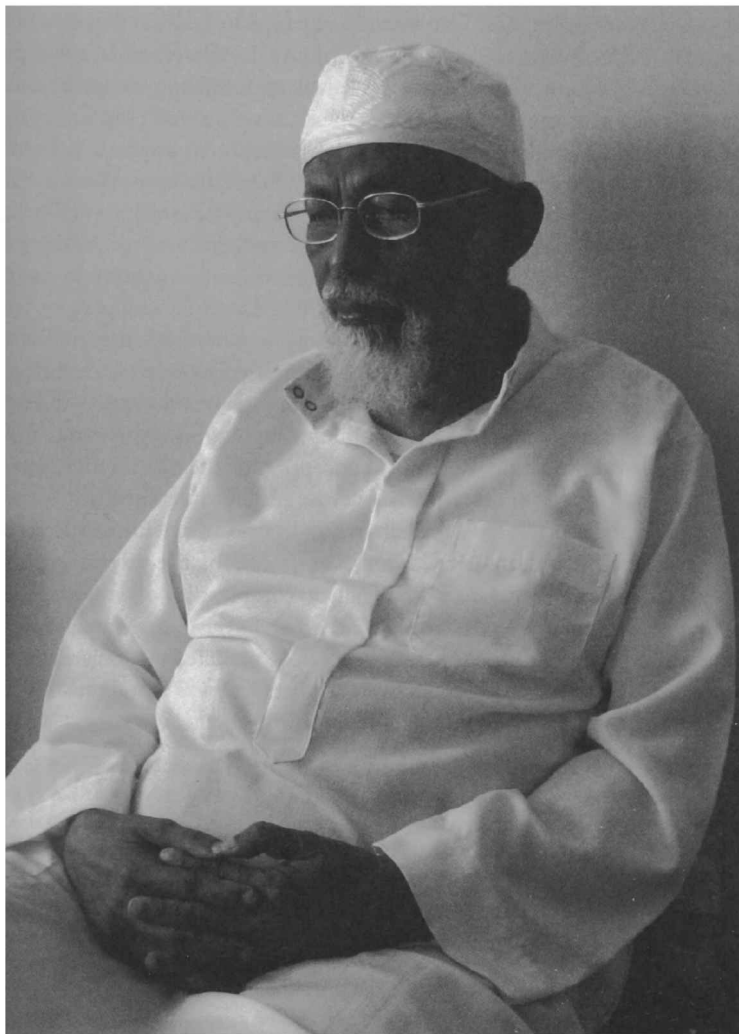
Fiqul Jihad dan Fiqul Qital, sebaiknya Tandzim Jam'i (ormas Islam) mempunyai kamp tersendiri.

Pondok pesantren adalah merupakan benteng ummat Islam selama pembinaan santri-santrinya dilaksanakan dengan sehat dan memenuhi tuntutan Alquran dan Sunnah. ... Supaya pondok pesantren benar-benar merupakan kancah pembinaan kader mujahid, maka pondok pesantren harus dijauhkan dari pengaruh-pengaruh ilmu yang disusun oleh kaum sekuler, sebaliknya ia harus menghidupkan Al-Quran dan Sunnah dan semangat Jihad Fi Sabilillah.[8]

Buku-buku yang tersedia di pesantren Abu Bakar Ba'asyir di Ngruki meliputi sebuah volume tentang strategi dan taktik gerilya, dan juga karya-karya mentor Osama bin Laden, Abdullah Azzam.[9]

---

[8]Irfan Suryahardi Awwas (peny.), *Risalah Kongres Mujahidin I dan penegakan syariah Islam* (Yogyakarta: Wihdah Press, 1421H/2001M), hlm. 79-90. Teks ini (dengan beberapa perubahan kecil) juga tersedia di http://www.geocities.ws/kongresmujahidin/abubakarbasyir.html. Lihat juga Hilmy, *Islamism and democracy*, hlm. 109-14. Tulisan lain mengenai kongres MMI dimuat di *TempoI*, 5 Agustus 2000, 8 Agustus 2000. Sebuah laporan yang sangat bagus mengenai MMI dapat dibaca di Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi radikal di Indonesia* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 47–84.

[9]Abu Fath Al Pastuni, *Gerilya: Strategi, taktik & teknik* ([Surakarta:] Afkar, t.t. [l.k. 2000]). Nama pengarang di sini bisa jadi adalah nama samaran. Saya diberi sebuah salinan buki ini dan karya-karya lain oleh wartawan Blontank Poer, yang mendapatkannya dari Ngruki. Tentang Abdullah Azzam, silakan lihat Kepel, *Jihad*, hlm. 144–7. Buku-buku lain yang dipelajari di Ngruki, menurut penuturan Blontank Poer, meliputi berbagai teks yang sebenarnya sudah bisa diprediksi seperti terjemahan berbahasa Indonesia dari karya Abdullah Azzam *Join the caravan* (*Bergabung dengan kafilah*; London: Azzam Publications; Jakarta: Penerbit Ahad, 2001) dan sebuah kumpulan pidatonya (Abdullah Azzam, *Tarbiyah Jihadiyah*; diterjemahkan oleh Abdurrahman; beberapa volume; Solo: Pustaka al-'Alaq, 1423/2002—). Karya-karya lain yang terkait dan dikoleksi di sana berasal dari Lembaga Study dan Penelitian Islam Pakistan, *Membangun kekuatan Islam di tengah perselisihan ummat* (pengantar Usamah bin Laden; Yogyakarta: Wihdah Press, 1422H/2001M) dan Abdullah Azzam, *Pelita yang hilang* (diterjemahkan oleh Abdurrahman; Solo: Pustaka al-'Alaq, 1422H/2002M). Mengenai industri penerbitan Jihadis secara umum, silakan lihat laporan International Crisis Group, *Indonesia: Jemaah Islamiyah's publishing industry.*

Ilustrasi 37 Ustaz Abu Bakar Ba'asyir, Ngruki, 2007

Dari seorang tokoh Revivalis yang nyaris tanpa nama, yang kurang begitu dihargai bahkan oleh rekan-rekan sesama Arab-nya[10] dan kemudian meninggalkan Indonesia selama bertahun-

[10]Komentar semacam ini cukup banyak diungkapkan. Hasan Mulachela, yang saat itu menjabat ketua PPP di Surakarta dan memiliki darah Hadhrami, juga menyatakan pendapat senada di dalam diskusi pada 25 Agustus 2003 di Surakarta.

tahun, Abu Bakar Ba'asyir dengan cepat melesat ke status sebagai selebritas internasional, yang dikenal sekaligus dibenci di Washington dan Canberra dan, tentu saja, juga Jakarta, dikecam sebagai seorang pemimpin teroris tetapi yang tidak seorang pun mampu membuktikannya di pengadilan sampai pada pembacaan dakwaan terhadapnya pada Juni 2011. Kesan saya adalah bahwa dia sangat menikmati statusnya sebagai selebritas dan mungkin menganggapnya sebagai sebuah tanda bahwa dia berhasil di jalan yang diridhoi oleh Allah. Setiap kali pemerintah Indonesia menyeretnya ke pengadilan agar bertanggung jawab pada aksi terorisme, para pengikutnya akan mengecam hal ini dan menyatakannya sebagai sebuah persekongkolan Barat dan lalu berdemonstrasi untuk mendukungnya—dalam sebuah kesempatan, mereka bahkan menyerang markas kepolisian di Surakarta.[11] Dakwaan yang dijatuhkan kepadanya pada pertengahan 2011 tidak akan menyurutkan—malahan hampir pasti memperkokoh—reputasinya di antara kalangan ekstremis di Indonesia.

Ba'asyir mengunjungi banyak tempat di Jawa, di mana dia mampu menarik khalayak dalam jumlah besar (banyak dari antara mereka, tak diragukan lagi, datang semata-mata karena tertarik untuk melihat sang selebritas dari dekat) dan di mana kesederhanaan pesannya terdengar persuasif bagi banyak pendengarnya. Dia memiliki gaya retorik yang efektif, mudah tersenyum, gampang tertawa, pandai melontarkan lelucon,[12] tetapi kesemuanya itu berdasarkan konsepsinya tentang Alquran dan Hadis, dan syariah (sebagaimana dipahaminya) sebagai penentu

---

[11]*TempoI*, 2 Mei 2004.

[12]Saya perlu menambahkan bahwa, dalam tiga kali kesempatan saya bertemu dengannya, dia selalu bersikap sangat santun dan siap untuk mendiskusikan isu apa pun. Namun demikian, saya tidak menanyakan tentang keterlibatannya di dalam terorisme, sebab tidak ada kemungkinan bahwa jawabannya bermanfaat sebagai sumber informasi. Dalam diskusi kami pada 26 Maret 2007, Ba'asyir secara sukarela melontarkan gagasannya bahwa teroris sesungguhnya di dunia adalah AS dan bahwa Osama bin Laden, dkk. merupakan "kontra-teroris", walaupun, demikian katanya, dia tidak setuju dengan metode mereka.

mutlak tentang bagaimana seharusnya seseorang hidup. Pembicaraannya cenderung melebar ke mana-mana dan dia adalah seorang yang pintar bicara tetapi dia tanpa kompromi ketika berdiskusi tentang hal-hal yang mendasar. Kesederhanaan pesan semacam itu merupakan salah satu keuntungan yang dimiliki Revivalis bila dibandingkan dengan kerumitan legalistik Tradisionalisme atau intelektualitas Modernisme.[13] Ketika mengunjungi sebuah masjid kecil di selatan Kediri pada 2006 dan 2007, Ba'asyir dilaporkan menarik kedatangan seribuan umat. Aktivis muda Muhammadiyah yang merupakan salah satu pihak pengundang mengomentari bahwa pesan Ba'asyir mengenai kembali ke syariah "sederhana, aktual, praktis dan aktif".[14] Pemimpin-pemimpin Muhammadiyah lain yang tertarik dengan gagasan Ba'asyir mengundangnya ke sebuah masjid Muhammadiyah di Kediri, dan meyakini bahwa ini bukannya tidak konsisten dengan "surat keputusan" Muhammadiyah tertanggal Desember 2006 yang menolak memberi PKS atau organisasi-organisasi lain akses ke berbagai fasilitas Muhammadiyah, bahkan untuk "kegiatan-kegiatan yang mengatasnamakan atau memakai simbol-simbol keagamaan/dakwah seperti pengajian dan pembinaan keumatan".[15] Tetapi, kehadiran Ba'asyir juga bisa memunculkan penolakan dari masyarakat lokal dan, di lebih dari satu kesempatan, masyarakat atau pemimpin lokal Islam menyatakan keberatan dengan, atau bahkan menolak, kehadirannya untuk berbicara di wilayah mereka.[16]

---

[13]Pengamatan serupa diungkapkan di dalam diskusi dengan Prof. Azyumardi Azra (Jakarta, 4 Februari 2008) dan Prof. A. Syafii Maarif (Yogyakarta, 14 September 2008).

[14]Diskusi dengan Ashari, Ngadiluwih, 28 November 2007. Khotbah Ba'asyir di Ngadiluwih juga dimuat di dalam *MmK*, 7 November 2007.

[15]Diskusi dengan Abdul Haris, Triyono dan Hari Widasmoro, Kediri, 29 November 2007.

[16]Sebagai misal, di Banten (*JktP* online, 1 November 2009, 17 Mei 2010); pada kesempatan pertama, nyaris terjadi baku-hantam antara pengikutnya dan penentangnya; pada kesempatan yang kedua, MUI setempatlah yang menyatakan

Kualitas gagasan Ba'asyir yang konon katanya "sederhana, aktual, praktis dan aktif" bisa diperdebatkan. Hukum syariah sebagaimana diusulkan oleh MMI bersifat utopis, kurang terkonsep baik, emosional, penuh amarah, diskriminatif terhadap kaum minoritas dan perempuan dan terobsesi pada isu-isu seksual.[17] M.B. Hooker memandangnya sebagai [penafsiran] "yang tidak memiliki kredibilitas entah dalam pengertian hukum [Islam] klasik ataupun keadaan Indonesia saat ini."[18] Yang juga sangat tidak realistis adalah dukungan Ba'asyir bagi penggunaan dinar emas dan dirham perak sebagai alat tukar resmi, atas dasar pandangan bahwa hal ini penting bagi penerapan syariah secara utuh.[19] Status selebritas yang disandang Ba'asyir serta konsistensinya di dalam perjuangannya menyulitkan para pemimpin Muslim yang lain untuk mengabaikannya dan mendorong mereka untuk tak terlalu menganggap penting tuduhan yang sering dialamatkan kepadanya terkait dengan keterlibatannya dalam aksi kekerasan. Walaupun MUI tingkat nasional Indonesia berulang kali mengutuk terorisme, ketika Ba'asyir ditahan oleh Densus 88 pada 2010, mereka menuntut suatu penjelasan yang lengkap terkait penangkapan "sosok yang terkenal dan dihormati" ini.[20]

---

keberatan mereka. Warga di Blitar juga menolak kehadirannya, tetapi pengagum beratnya, Ashari (diskusi di Ngadiluwih, 28 November 2007) mengatakan bahwa penolakan ini hanya muncul dari kalangan eks-PKI dan preman. Penolakan serupa terjadi di Nganjuk pada November 2006, di mana hanya sekitar 200 orang yang hadir, kebanyakan dari antara mereka adalah polisi dan tentara yang mengenakan pakaian sipil (*MmK*, 8 November 2006; surel Suhadi Cholil, 14 Februari 2008).

[17]Tim Lindsey dan Jeremy Kingsley, "Talking in code: Legal Islamisation and the MMI shari'a criminal code", di dalam Peri Bearman, Wolfhart Heinrichs dan Bernard G. Weiss (peny.), *The law applied: Contextualising the Islamic shari'a: A volume in honor of Frank E. Vogel* (London dan New York: I.B. Taurus, 2008), hlm. 295-320.

[18]Hooker, *Indonesian syariah*, hlm. 277-81 (kutipan diambil dari hlm. 281).

[19]Lihat http://www.wakalanusantara.com/detilurl/Terbentuk,.Komunitas.Pengguna.Dirham.Dinar.Solo/239.

[20]*JktP* online, 9 Agustus 2010.

Surakarta, dengan rentang sejarah aktivisme Islam oleh beberapa organisasi sejak dasawarsa 1970-an, suatu masyarakat yang terpolarisasi berdasar garis batas Kristen-Muslim, serta daftar panjang kelompok *vigilante* yang suka mengancam atau membuat huru-hara, menjadi rumah yang relatif ramah bagi Ba'asyir.[21] Surakarta bukanlah sebuah kasus yang unik dalam hal kelompok garis-keras. Sebuah daftar tentang "kelompok-kelompok Muslim garis-keras" di Yogyakarta mengklaim bahwa terdapat 40 kelompok serupa di kota tersebut, dengan banyak di antaranya memiliki kaitan dengan PPP.[22] Tetapi, kepemimpinan politik yang lebih kuat di Yogyakarta daripada di Surakarta (sebuah topik umum yang akan dikupas di bagian apendiks mengenai metodologi riset dan studi kasus di bawah) berarti bahwa terjadi lebih sedikit tindak kekerasan di kota yang disebut lebih dulu. Namun demikian, ini tidak berarti bahwa Surakarta yang menjadi basis bagi aktivitas jihad atau dakwah Abu Bakar Ba'asyir stabil, sebab sudah menjadi sifat dasar organisasi-organisasi ekstremis untuk rapuh dan gampang dipecah-belah oleh tuduhan penyimpangan ideologis atau kemunafikan. Maka terjadilah demikian: MMI dan Ba'asyir memisahkan diri pada 2008, sambil saling lempar tuduhansatu terhadap yang lain dengan sengitnya. Setelah peristiwa ini, Ba'asyir mendirikan organisasi baru bernama Jama'ah Ansharut Tauhid (JAT), yang memberikan penekanan pada aktivitas dakwah tetapi, yang pada 2010, dituduh telah menjalankan sebuah kamp pelatihan teroris di Aceh (penemuan hal ini akhirnya menyeret Ba'asyir untuk mendapatkan dakwaan di pengadilan).[23] Sementara rangkaian pengadilan

---

[21]Sebuah tulisan mengenai kelompok-kelompok *vigilante* di Surakarta dari perspektif yang cukup simpatik merupakan karya Zainuddin Fananie, Atiqa Sabardila dan Dwi Purnanto, *Radikalisme keagamaan dan perubahan sosial* (Surakarta: Muhammadiyah University Press dan The Asia Foundation, 2002).

[22]*JktP* online, 25 Juni 2001.

[23]International Crisis Group, *Indonesia: The dark side of Jama'ah Ansharut Tauhid(JAT)* (Asia briefing no. 107; Jakarta/Brussels: International Crisis Group,

masih berlangsung, pada April 2011 sebuah peristiwa bom bunuh diri terjadi di sebuah markas polisi di Cirebon yang membawa pengungkapan fakta lebih jauh mengenai keterkaitan teroris dengan JAT pimpinan Ba'asyir. Penangkapan-penangkapan berikutnya mengikuti dan pada bulan Mei dua terduga teroris terbunuh oleh Densus 88 dalam adu-tembak di Cemani (di mana Ngruki berada).[24]

Meskipun Abu Bakar Ba'asyir tidak diragukan lagi telah mampu memengaruhi sementara pendengarnya untuk memilih suatu jalan hidup yang lebih saleh, keterlibatan politik serta keterkaitannya dengan terorisme hampir dapat dipastikan sudah membatasi pengaruh yang mungkin dibawanya, dan mungkin juga dibawa oleh organisasi bentukannya, di dalam masyarakat Jawa yang tengah berubah. Dia tidak membuat kemajuan apa pun di dalam upayanya untuk mencapai tujuan-tujuan Islamisnya. Walaupun demikian, karya pendidikan dan dakwah yang dijalankan oleh para pengikutnya bisa dikatakan signifikan, meski itu dalam skala yang jauh lebih kecil bila dibandingkan dengan yang sudah dilakukan oleh NU atau Muhammadiyah.

Pesantren Ba'asyir di Ngruki—yang memiliki sekitar 1.600 orang santri[25]—telah memainkan peran di dalam proses Islamisasi yang lebih dalam atas masyarakat di sekitarnya sejak dasawarsa 1970-an, seperti sudah kita singgung di bab-bab sebelumnya, tetapi ia juga merupakan bagian dari suatu jaringan pesantren yang lebih luas dan lebih berpengaruh. Oleh International Crisis

---

6 Juli 2010).

[24]*JktG*, 18 April 2011; *KR*, 14 Mei 2011; *Kmps*, 14 Mei 2011; *TempoI*, 15 Mei 2011. Kelompok yang terlibat di sini dilaporkan bernama Tauhid wal Jihad; mengenai hal ini, silakan lihat pula International Crisis Group, *Indonesia: The dark side of Jama'ah Ansharut Tauhid (JAT)*, hlm. 3, 10. Kelompok ini konon juga terlibat di dalam pembunuhan seorang perwira angkatan darat dan beberapa peristiwa pengeboman gereja, termasuk bom bunuh diri di Surakarta pada September 2011. Lebih jauh, lihat International Crisis Group, *Indonesia: From vigilantism to terrorism in Cirebon*.

[25]Diskusi dengan Ustaz H. Wahyuddin, Ngruki, 26 Maret 2006.

Group, jaringan ini telah diidentifikasi sebagai jaringan sekolah JI, yang terdiri dari sekira 20 pesantren, sebagian besarnya terletak di Jawa, khususnya di wilayah di sekitar Surakarta.[26] Bagaimana jaringan ini beroperasi untuk menyebarluaskan berbagai gagasan Revivalis di dalam suatu masyarakat yang lebih Islami dapat diilustrasikan dengan cerita dua desa, masing-masing Blumbang dan Kalisoro, yang terletak di lereng Gunung Lawu.

Blumbang memiliki sebuah situs kuno yang dianggap sakral (*pundhen*) di mana ritual tahunan bersih desa dilaksanakan, dengan dana hasil sumbangan yang dikumpulkan dari warga desa. Hingga dasawarsa 1990-an, semua warga desa dilaporkan sebagai Muslim abangan atau penganut *kejawen*; baik Muhammadiyah maupun NU belum hadir di sana. Kemudian, bentuk-bentuk Islam yang lebih saleh mulai berkembang di Blumbang, yang memunculkan ketegangan dan perpecahan di lingkup desa. Yang lebih mutakhir—lebih tepatnya sekitar tahun 2000—beberapa pemuda desa mulai hidup dengan gaya *Islam kaffah* (Muslim sepenuhnya). Menurut penuturan pemimpin mereka Edi Suwarnoto—yang saat itu berusia pertengahan 20-an dan ingin meninggalkan hidup lamanya yang penuh maksiat dan tanpa tujuan—mereka mengikuti pengajian di Surakarta. Pada titik tertentu, LDII juga mulai menampakkan diri di desa Blumbang, tetapi kelompok Islam kaffah pimpinan Edi, tentu saja, menolak ajaran-ajaran LDII, sebagaimana mereka juga telah menolak mistisisme. Perkembangan serupa terjadi di desa tetangga, Kalisoro. Pada awal 2006, untuk upacara yang dilaksanakan di bulan pertama dalam penanggalan Jawa (*Suran*), warga desa Kalisoro mengumpulkan sumbangan keuangan seperti biasanya, tetapi sekitar 20 keluarga Islam kaffah menolak untuk memberi sumbangan bagi apa yang kini mereka pandang sebagai perayaan kekafiran. Hal yang sama dilakukan oleh anggota ke-

[26]International Crisis Group, *Indonesia: Jemaah Islamiyah's current status,* hlm. 5–9.

lompok Edi di Blumbang. Di Kalisoro, para tetua desa menetapkan denda bagi para pembangkang yang menolak untuk memberi sumbangan. Mendengar hal itu, kawan-kawan mereka dari Blumbang mengorganisasi bantuan untuk mendukung kelompok Islam kaffah di Kalisoro, yang salah satunya dengan cara mengundang laskar MMI pimpinan Abu Bakar Ba'asyir dan yang lain-lain yang sepaham dengannya, yang datang dengan sekitar 200 sepeda motor dari Surakarta ke desa tersebut. Orang dapat membayangkan efek intimidatif dari invasi calon-calon mujahidin ini. Sebelum kerusuhan yang sesungguhnya benar-benar meletus, masalah tersebut sudah dibawa ke Pengadilan Negeri di Karanganyar (dengan hasil akhir yang tidak saya ketahui). Episode ini secara jelas membantu merekatkan hubungan antara kelompok-kelompok Islam kaffah di dua desa di lereng Gunung Lawu itu dan berbagai kelompok radikal dari luar. Para pemuda anggota kelompok Islam kaffah kini pergi lebih jauh ke Karangpandan (Karanganyar) untukmendapat bimbingan keagamaan di masjid dan pesantren Isy Karima, yang diidentifikasi oleh International Crisis Group sebagai bagian dari jaringan JI.[27]

Organisasi lain yang sering menggunakan kekerasan, Laskar Jihad, tumbuh dari sebuah pesantren kecil di dekat Yogyakarta yang didirikan oleh Ja'far Umar Thalib. Ja'far Umar Thalib dan gerakannya menjadi subjek kajian Noorhaidi Hasan yang luar biasa dan kita ikuti di sini. Umar Thalib lahir pada 1961 di Malang dari sebuah keluarga berdarah Arab (Hadhrami) yang taat. Ketika masih berusia muda, dia belajar di pesantren Per-

[27]Diskusi dengan Edi Suwarnoto, Blumbang, Karanganyar, 4 Agustus 2006. Mengenai Isy Karima, silakan lihat International Crisis Group, *Indonesia: Jemaah Islamiyah's current status*, hlm. 7. Pesantren tersebut berada di bawah bimbingan pendirinya, Dr. Tunjung S. Soeharso dan Ustaz Wahyuddin dari Ngruki (menantu Abdullah Sungkar). DDII memainkan peran dalam mengorganisasi hibah tanah yang di atasnya dibangun masjid itu pada 1996, menurut htpp://www.isykarima.com/profil/sejarah.html. Situs sakral di Blumbang dikenal cukup luas dan berulang kali dirujuk di dalam diskusi saya dengan Drs. KRAT Basuki Prawirodipuro dan KRT Giarto Nagoro, Surabaya, 25 November 2007.

Ilustrasi 38 Desa Blumbang, 2006

satuan Islam di Bangil dan kemudian di LIPIA. Pada 1987, Ja'far Umar Thalib memutuskan untuk melanjutkan studinya di Pakistan di Mawdudi Institute. Selama berada di luar negeri, dia mendapat pengalaman memanggul senjata bersama kaum mujahidin Afghanistan yang saat itu bertempur melawan tentara pendudukan Soviet. Umar Thalib kembali ke Indonesia dan, bersama yang lain-lain, aktif dalam menyebarluaskan versi Revivalis dari Islam, khususnya di antara generasi muda. Dia mendirikan pesantrennya sendiri yang diberi nama Ihyaus Sunnah pada 1994 di Yogyakarta utara. Sekitar selusinan pesantren Revivalis semacam itu didirikan, kesemuanya memiliki kaitan dengan Ihyaus Sunnah, di tahun-tahun berikutnya. Akan tetapi, Ihyaus Sunnah tidak berhasil mendapatkan pendanaan yang signifikan baik dari dalam maupun luar negeri dan tidak pernah membiakkan jaringan sebesar yang berhasil dibangun oleh Ngruki.

Ja'far Umar Thalib paling berpengaruh melalui kapasitasnya untuk memobilisasi orang guna melakukan demonstrasi di jalan dan, yang lebih penting, melalui Laskar Jihad yang dibentuknya, yang mampu merekrut beberapa ribu orang untuk bertempur melawan orang Kristen dalam konflik sektarian di Maluku. Dalam menjalankan peran militernya di Maluku, Laskar Jihad tampak nyata bekerja bergandengan tangan dengan elemen-elemen tertentu dalam militer Indonesia. Namun demikian, ketika Laskar Jihad mencoba terlibat di dalam konflik Aceh, para pemimpin setempat menolaknya karena mereka melihat kelompok ini sebagai alat militer. Laskar Jihad juga memiliki sebuah agenda di Jawa, tetapi, pada saat yang sama, kehadirannya memantik penolakan dan tentangan. Setelah serangan Laskar Jihad di "tempat-tempat maksiat" di Ngawi selama bulan Ramadan 2001, kelompok ini mendapat serangan balik dari para pendukung PDIP. Seorang tokoh PDIP dilaporkan telah diculik dan beberapa kali ditusuk oleh anggota Laskar Jihad. Polisi—yang menyerbu markas Laskar Jihad serta menemukan pisau, parang, bom, senjata api dan amunisi—menangkap 80 anggota Laskar, ditambah 38 orang lain yang datang dari Surakarta, Yogyakarta dan Magelang untuk bergabung dalam pertikaian itu.[28]

Pada 2002, setelah Ja'far Umar Thalib menyinggung perasaan para pemimpin Revivalis lain dan menimbulkan sikap saling curiga di antara para pengikutnya sendiri dengan melakukan berbagai hal yang dianggap hanya menunjang kepentingannya pribadi, sebuah fatwa dari seorang alim Arab Saudi yang ternama menyatakan bahwa Laskar Jihad telah menyimpang dari tujuan religiusnya yang semestinya dan harus dibubarkan. Ja'far kemudian membubarkan kelompoknya (hanya beberapa hari setelah bom Bali) dan sebagian besar santri di pesantrennya lalu

---

[28]*JktP* online, 3 Desember 2001.

melanjutkan studi mereka di pesantren-pesantren Revivalis lain.[29] Meskipun tak diragukan lagi bahwa Laskar Jihad telah menginspirasi ribuan aktivis muda untuk memiliki militansi yang lebih besar serta kesediaan untuk berkorban bagi tujuan Islam seturut versi mereka, dan telah berhasil membunuh beberapa orang Kristen selama konflik Maluku, kecilnya jaringan pesantren yang dimilikinya berarti bahwa ia akan selalu memainkan peran dengan signifikansi marjinal di dalam proses Islamisasi yang lebih dalam terhadap masyarakat Jawa.

Kelompok-kelompok garis-keras lain lebih berfokus pada masyarakat Jawa lokal atas nama usaha pemurnian Islam. Front Pembela Islam (FPI) dibentuk di Jakarta pada 1998 dan dipimpin oleh Habib (keturunan Nabi) Muhammad Rizieq Shihab (lahir di Jakarta, 1965). Habib Rizieq, demikian dia biasa dikenal, belajar di LIPIA dan kemudian mengambil gelar sarjananya di King Saud University di Riyadh, yang lalu diikuti dengan gelar magister di Malaysia.[30] Sementara ruang aktivitas utama FPI adalah Jakarta dan Jawa Barat, organisasi ini juga mendirikan cabang-cabangnya di berbagai kota di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Sebagaimana halnya dengan Laskar Jihad, FPI pun sering mendapatkan tuduhan bahwa ia memiliki kaitan dengan, atau dimanipulasi oleh, elemen-elemen di dalam militer Indonesia. Pada tahun-tahun pertama keberadaannya, aktivitas utama FPI adalah melakukan serangan secara fisik ke "tempat-tempat maksiat" seperti kafe, bar, diskotek, tempat main bilyar, sarang perjudian,

---

[29]Laporan mengenai Laskar Jihad ini dilandaskan pada Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, militancy and the quest for identity in post-New Orde Indonesia* (Ithaca, NY: Southeast Asia Program Publications, Southeast Asia Program, Cornell University, 2006).

[30]Sebuah laporan yang sangat bermanfaat tentang FPI terdapat di dalam Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi radikal,* Bab 5. . Informasi yang juga bernilai dapat dibaca di dalam Chaider S. Bamualim, dkk., "Laporan penelitian: Radikalisme agama dan perubahan sosial di DKI Jakarta" ([Jakarta:] Tim Peneliti Pusat Bahasa dan Budaya IAIN Syarif Hidayatullah dan Badan Perencanaan Pembangunan Daerah (Bappeda) Pemerintah DKI Jakarta, 1999/2000).

serta tempat-tempat prostitusi. Mungkin, keberhasilan paling spektakuler FPI pada tahap ini adalah protesnya pada pertunjukan seni Jakarta Biennale kedua yang digelar pada 2005, di mana karya lebih dari 300 seniman dari Indonesia dan internasional dipamerkan. FPI menuntut diturunkannya sebuah instalasi seni tertentu yang memamerkan tubuh telanjang manusia dengan alat kelamin mereka yang hanya ditutupi oleh titik-titik bulat kecil dan menampilkan dua bintang sinetron televisi. Panitia Biennale menyerah pada ancaman kekerasan yang secara implisit dilontarkan oleh FPI, sementara beberapa seniman menutup atau menarik karya seni mereka sebagai bentuk protes. Kurator kemudian mengumumkan bahwa Jakarta Biennale tidak akan diadakan lagi.[31] Sejak sekitar 2005, FPI mulai mengerahkan lebih banyak usaha untuk menekan dan menyerang para pengikut "aliran sesat", yang beberapa contohnya sudah kita lihat di atas, setidak-tidaknya sebagian karena FPI telah berhasil memobilisasi kepolisian untuk bertindak sendiri melawan "kemaksiatan".[32]

Koordinasi antara FPI dan kepolisian atau militer daerah kelihatan sangat jelas dalam beberapa kasus, dan kiranya menjelaskan mengapa pemerintah tidak pernah menyatakan FPI ilegal. Itu artinya, pandangan dan tujuan negara serta aparat keamanannya setidak-tidaknya kadang kala sejajar dengan pandangan dan tujuan FPI. Pada bulan Maret 2010 sebuah konferensi gay dan lesbian se-Asia diselenggarakan di Surabaya. Forum Umat Islam Jawa Timur, sebuah kelompok payung yang meliputi FPI, MUI, Al-Irsyad dan organisasi-organisasi lain, mengepung

[31] *JktP* online, 23 Oktober 2005.

[32] Pada Agustus 2010, gubernur Jakarta Fauzi Bowo dan kepala kepolisian RI Timur Pradopo menghadiri perayaan ulang tahun FPI, di mana Habib Rizieq menawarkan bantuan untuk "mengawal" pelaksanaan peraturan pemerintah Jakarta yang menutup beberapa tempat hiburan di ibukota selama bulan Ramadan; *JktP* online, 7 Agustus 2010. Roy, *Failure of political Islam*, hlm. 80-1, mengupas kesepahaman di antara kaum Puritan Islam, Kristen dan Yahudi untuk menentang sebagian besar bentuk hiburan dan kesenangan.

hotel di mana konferensi tersebut digelar dan menuntut agar kegiatan tersebut dihentikan. Konflik fisik, hingga kadar tertentu, terjadi. Di bawah pengawasan kepala polsek Surabaya Selatan, panitia setuju untuk membatalkan konferensi mereka dan tamu undangan pun kembali ke tempat masing-masing.[33] Pada bulan Juni 2010, FPI bekerja sama dengan militer di Banyuwangi menghentikan sebuah pertemuan yang dimaksudkan sebagai wahana diseminasi informasi mengenai program kesehatan yang baru, mengklaim bahwa pertemuan ini hanyalah selubung bagi pertemuan para mantan tokoh Komunis.[34] Pada Januari 2011, FPI cabang Surabaya bekerja sama dengan kepolisian Surabaya untuk menghentikan sebuah diskusi oleh kelompok-kelompok pembela hak asasi manusia yang digelar di suatu hotel besar berkenaan dengan topik kebebasan beragama, di mana Ahmadiyah dan kelompok lesbian, gay, biseksual dan transgender turut diundang. Polisi dan anggota FPI datang bersamaan, tidak mampu mengintimidasi para aktivis yang ada di sana, tetapi berhasil menakut-nakuti manajemen hotel sehingga mereka lalu membubarkan diskusi tersebut.[35] Baik di dalam kasus di Surabaya maupun di Banyuwangi, kelihatan bahwa militer atau kepolisianlah yang mengambil langkah awal untuk memberi informasi kepada FPI mengenai pertemuan-pertemuan yang harus dibubarkan atau dibatalkan.

FPI merupakan sebuah contoh yang agak tidak biasa di antara gerakan-gerakan garis-keras karena menganut beberapa aspek Tradisionalis. Organisasi ini mengaku sebagai pengikut dan pendukung ajaran mazhab Islam Sunni dan pada masa-masa

---

[33]*AntaraNews.com*, 26 Maret 2010. Perlu kiranya dicatat bahwa tidak ada hukum atau undang-undang yang melarang gay, lesbian, transseksual atau transvestit di Indonesia.

[34]*JktP* online, 28 Juni 2010, 2 Juli 2010.

[35]Berdasarkan sebuah laporan tertanggal 13 Januari 2011 oleh Ahmad Zainul Hamdi, direktur salah satu organisasi yang terlibat dalam diskusi, disampaikan oleh Masdar Hilmy (surel, 28 Februari 2011).

awal keberadaannya praktik-praktik Tijaniyah diajarkan sebagai sarana untuk mengembangkan kerohanian para anggotanya.[36] Namun demikian, dari antara pandangan-pandangan yang muncul, pemimpin NU K.H. Sahal Mahfudh secara eksplisit menolak bahwa FPI dapat dianggap sebagai sesuatu seperti NU. "FPI didirikan oleh habaib," katanya, "jadi, bukan NU .... Wong FPI itu Wahhabi kok."[37] Sikap politik FPI (khususnya sikap membangkangnya terhadap Abdurrahman Wahid) serta aksi kekerasan sosial yang dilakukannya berarti bahwa organisasi ini mesti sering mendapati dirinya berhadap-hadapan dengan Ansor-nya NU, yang berulang kali menuntut agar FPI dibubarkan namun tidak pernah digubris oleh pemerintah.[38] Namun demikian, setelah bom Bali 2002, FPI semakin kesulitan untuk mendapatkan pendanaan dan cenderung melemah menjadi semacam "preman pemeras" (suatu peran yang juga mahir dimainkan polisi) walaupun nanti ada upaya untuk membersihkan diri lagi.[39]

Sebuah kelompok ekstremis lokal dari Surakarta yang kadang disalahmengerti sebagai FPI adalah FPIS (Front Pemuda Islam Surakarta). Kelompok ini berbasis di Komunitas Islam eksklusif di Gumuk (Jamaah al-Islam Gumuk) di Surakarta dan menjadi subjek sebuah kajian yang penting oleh Fajar Riza ul Haq. Komunitas Gumuk awalnya didirikan pada dasawarsa 1970-an, seperti halnya Ngruki, MTA dan Assalam. Sejak akhir dasawarsa 1970-an, komunitas Islam ini dipimpin oleh Ustaz

---

[36]M. Zaki Mubarak, *Geneologi Islam radikal di Indonesia: Gerakan, pemikiran dan prospek demokrasi* (pengantar oleh M. Syafi'i Anwar. Jakarta: LP3ES, 2008), hlm. 228-9.

[37]Wawancara di *Tempo*, 29 September 2008.

[38]Tuntutan ini semakin menguat setelah kekerasan yang terjadi di Monumen Nasional (Monas) di Jakarta pada 1 Juni 2008 (sebagai misal, *KR*, 4 Juni 2008; *detikSurabaya* online, 3 Juni 2008).

[39]Ian Douglas Wilson, "'As long as it's *halal*': Islamic *preman* in Jakarta", di dalam Fealy dan White, *Expressing Islam*, hlm. 199-203.

Mudzakkir, seorang warga asli Surakarta yang berpendidikan apoteker, yang gagasan-gagasannya sejalan dengan yang dimiliki serta dikembangkan oleh dua tokoh sezamannya, Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir. Bagi Mudzakkir, Alquran merupakan sumber utama pengetahuan, dan Hadis menempati posisi kedua. Baik pengajian maupun aktivitas milisi dipandang sebagai cara yang tepat untuk menggembleng kader komunitas Gumuk. Di pesantren Gumuk, para santrinya diajar dengan akidah Islam versi Revivalis secara ketat, tetapi mereka juga dibekali dengan pengetahuan sekuler (walaupun mereka tidak mengikuti kurikulum pemerintah). Anggota komunitas berpakaian dengan gaya yang mereka anggap khas Arab dan kaum perempuannya dibatasi pada tugas-tugas domestik saja menurut gaya Salafi (Revivalis), tetapi kelompok-kelompok Salafi lain tidak suka dengan komunitas Gumuk dan menuduh mereka anggota Syiah. Gumuk telah mendirikan cabang di beberapa tempat lain dan memiliki beberapa ribu pengikut. Seperti halnya Sungkar dan Ba'asyir, Mudzakkir menganggap Pancasila *haram* dan menolak partai politik (termasuk partai-partai politik Islam) karena mereka, dalam anggapannya, melestarikan perbedaan dalam masyarakat. Daripada itu, Mudzakkir sendiri mengharapkan para pengikutnya untuk loyal kepadanya. Politik jalanan menjadi gayanya, termasuk melalui aksi-aksi kekerasan terhadap "kemaksiatan". Mudzakkir merupakan ideolog utama FPIS, yang didirikan pada 1999 dan basisnya masih berada di komunitas Gumuk. FPIS sendiri tumbuh menjadi salah satu kelompok paling keras di Surakarta.[40]

---

[40]Fajar Riza Ul Haq, "Islam dan gerakan sosial: Studi kasus gerakan Jamaah al-Islam di Gumuk Surakarta" (tesis S2, Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Program Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 2006); surel dari Fajar Riza Ul Haq, 11 Maret 2011. Di dalam tesis Fajar ini, FPIS secara keliru disebut sebagai Front Pembela Islam Surakarta. Masjid Gumuk adalah salah satu masjid yang dibahas (hlm. 247–59) di dalam Ridwan al-Makassary dan Ahmad Gaus AF (peny.), *Benih-benih Islam radikal di masjid*.

Identitas dan keanggotaan kelompok-kelompok semacam itu terus berubah, saling tumpang-tindih, melebur ke dalam organisasi payung untuk aksi tertentu dan kemudian memisah lagi karena perbedaan personal atau ideologis, tetapi bagaimanapun merepresentasikan hasrat yang kuat dan konstan untuk dengan cara apa pun, termasuk kekerasan, memperjuangkan agenda Dakwahis dan Islamis. Bulan Ramadan telah menjadi fokus khusus untuk aktivitas, bulan yang dipercayai sebagai bulan paling suci dalam setahun, ketika kaum Muslim diwajibkan berpuasa mulai dari terbitnya matahari hingga terbenamnya. Tempat-tempat hiburan diserang, pemiliknya diancam atau ditakut-takuti, pasangan selingkuh diseret ke kantor polisi untuk diberi peringatan lebih lanjut, botol-botol alkohol diremukkan, para pelacur diusir, dan seterusnya. Laskar ini atau laskar itu, front ini atau front itu, koalisi ini atau koalisi itu, dengan beragam keterkaitan mereka, entah terbuka atau rahasia, dengan partai politik, kepolisian, militer, pebisnis, penjahat dan pemuka agama menciptakan kegaduhan yang membingungkan di masyarakat, tetapi, secara garis besar, aspirasi sosial, politis dan religius mereka membentuk simfoni yang padu. Mereka menginginkan agar masyarakat Jawa (dan, secara lebih luas, masyarakat Indonesia) sepaham dan segaris sempurna dengan gambaran mereka tentang suatu masyarakat Islami yang lebih bermoral dan lebih sempurna, yang hampir dalam setiap kasus berarti lebih Islami versi Revivalis. Masyarakat Jawa harus hidup semirip mungkin dengan cara hidup Nabi Muhammad dan sahabat-sahabatnya, di masa yang paling sempurna itu. Itulah alasan mereka suka memanjangkan janggut dan mengenakan jubah serta mengibas-ngibaskan pedang. Sikap mereka terhadap teknologi cenderung schizofrenik. Sementara mereka bersikeras untuk mengenakan pakaian bergaya Arab dan menggosok gigi mereka dengan batang kayu kecil yang disebut *miswak* atau *siwak*, seperti dilakukan sang Nabi mereka,

mereka juga menggunakan toilet guyur, telepon seluler dan Internet dan, jika dimungkinkan, tak akan segan-segan menukarkan pedang mereka dengan senapan AK-47.

Kekerasan di Surakarta mencapai puncaknya pada Ramadan di bulan Desember 2000. Sejumlah kafe menolak untuk tutup selama Ramadan, sebagaimana dituntut oleh Laskar Jihad dan kelompok-kelompok garis-keras serupa. Maka, mereka menyerang kafe-kafe ini dan menghancurkan beberapa di antaranya, tetapi mendapat perlawanan sengit dari orang-orang yang melindungi "tempat maksiat" ini. Ini merupakan pertikaian terbuka berskala besar terakhir antara "kaum preman berjubah" melawan musuh-musuh abangan mereka di Surakarta. Di antara sasaran utama serangan laskar adalah *Kafe 2000* yang dimiliki oleh seorang anggota PDIP dan *Kafe Skorpio* yang dipunyai oleh seorang anggota kepolisian. Pertikaian tersebut berlangsung selama beberapa hari, yang ditandai oleh konvoi sepeda motor di jalan-jalan kota di Surakarta, saling lempar ancaman dan mabuk-mabukan di pihak abangan. Pada suatu titik, pihak abangan dilaporkan melancarkan serangan balasan mereka ke Ngruki, di mana musuh-musuh mereka bersembunyi. Ansor dari NU kemudian memutuskan untuk campur-tangan. Mereka menyerukan kepada pemerintah kota Surakarta dan kepolisian untuk menghentikan kekerasan. Dan, bila mereka gagal, Ansor tak akan segan untuk memobilisasi ribuan anggotanya guna membarikade Surakarta dari orang luar. Konflik kemudian mereda ketika ada ancaman bahwa NU akan berpihak melawan kelompok laskar.[41]

Menyusul tindak kekerasan ini, kepolisian Resor Surakarta memutuskan untuk mengambil langkah dengan menutup tempat-

---

[41]Salah satu laporan tentang episode ini dapat dibaca di Zaki Mubarak, *Geneologi Islam radikal di Indonesia*, hlm. 196. Detail-detail lain diambil dari sebuah catatan panjang yang dipersiapkan untuk sejawat saya Soedarmono oleh Muchus Budi R., yang hadir ketika peristiwa ini terjadi dan mewawancarai beberapa partisipan, tertanggal 1 Oktober 2003.

tempat hiburan di awal dan di akhir bulan Ramadan. Tidak diragukan lagi bahwa ini merupakan sebuah keputusan yang tidak mengenakkan bagi mereka, karena polisi secara rutin memiliki kepentingan pribadi di tempat-tempat semacam itu atau mendapatkan uang tambahan dengan melindungi mereka. Namun demikian, konteks lokalnya sedang berubah. Walikota baru Surakarta yang popular Jokowi (2005–10, kemudian terpilih lagi dengan perolehan 90 persen suara untuk periode kepemimpinan lima tahun selanjutnya) mampu membawa kompetensi dan transparansi pemerintah daerah Surakarta ke level yang lebih tinggi. Dia membuka lini-lini komunikasi dengan berbagai kelompok laskar dan bahkan mampu menjalin komunikasi dengan komunitas Gumuk, kelompok yang paling sulit didekati.[42] Pada awal 2006, Yotje Mende ditunjuk sebagai kepala kepolisian wilayah Surakarta yang baru (sampai 2009). Dia berasal dari Indonesia timur dari sebuah keluarga campuran Muslim-Kristen. Tidak seperti pendahulunya, yang memberi kebebasan yang sangat luas bagi kelompok-kelompok laskar untuk bergerak, Yotje Mende tidak segan-segan untuk mengambil tindakan terhadap para pelaku kekerasan jalanan. Yang dia hadapi adalah organisasi-organisasi yang luar biasa besar, dengan MMI sendiri memiliki sekitar 12.000 anggota, demikian diyakininya. Tetapi, Yotje menyatakan bahwa "sweeping" harus diakhiri, dan kalangan ekstremis mesti menjadi lebih hati-hati. Disepakati bahwa tempat-tempat hiburan akan tutup selama minggu pertama dan minggu terakhir Ramadan, tetapi boleh buka dan beroperasi di minggu-minggu di antaranya, walaupun kadang mereka memilih untuk tetap tutup karena takut mendapat serangan.[43] "Sweeping" tempat-tempat hiburan oleh laskar masih terjadi dari waktu ke waktu,

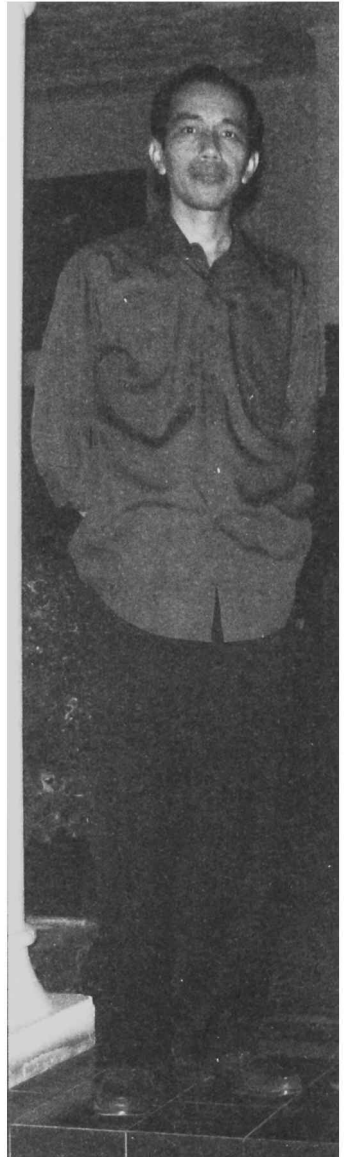
---

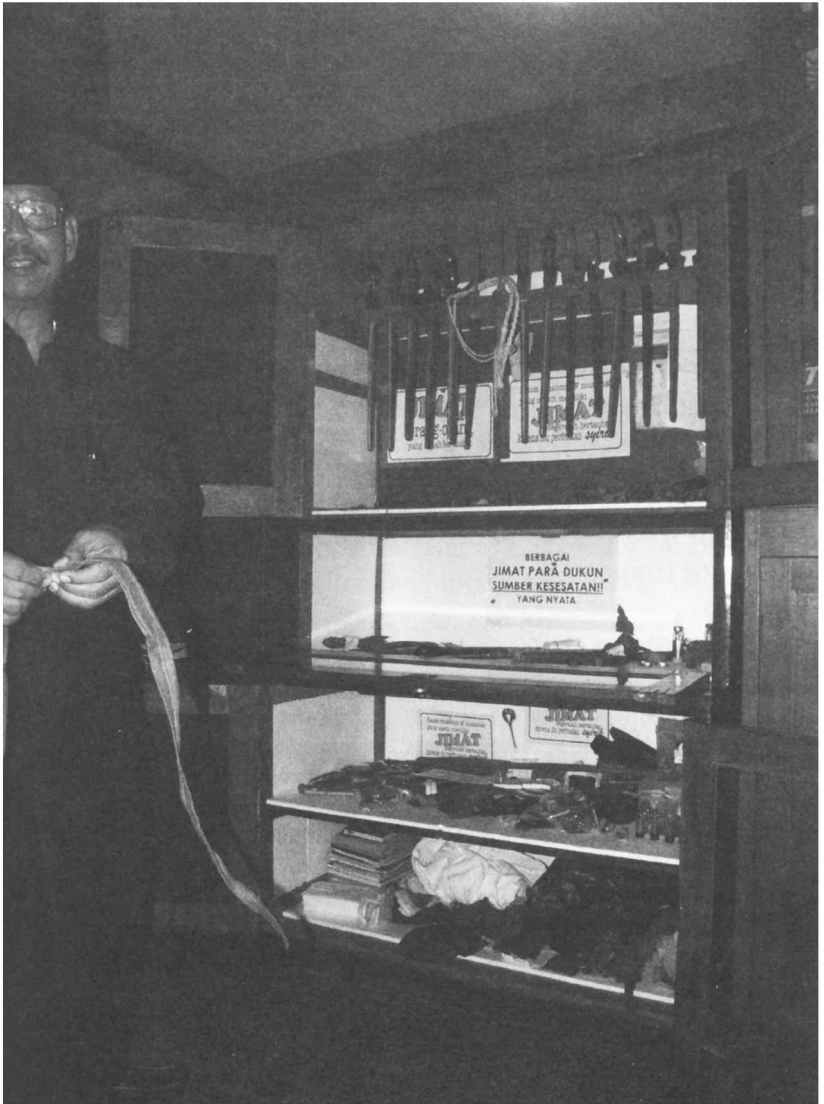
[42]Diskusi dengan Ir. Joko Widodo (Jokowi), Surakarta, 3 November 2006.

[43]Diskusi dengan Kombes Pol. Yotje Mende, Surakarta, 4 November 2006. Sebagai kapolwil, tanggung jawabnya meliputi daerah Surakarta, Sukoharjo, Boyolali, Karanganyar dan Klaten.

beberapa di antaranya ditandai oleh aksi kekerasan, tetapi sering kali ketika mereka datang untuk menyerang suatu tempat, tempat tersebut telah tutup, digembok dan kosong. Upaya penutupan paksa tempat-tempat hiburan menjadi agak tokenistik, sebab kaum ekstremis mulai mengarahkan perhatian mereka untuk menekan "kesesatan", seperti sudah kita lihat di atas. Selama bulan Ramadan 2006, *food court* di mal perbelanjaan terbesar di Surakarta menyatakan bahwa kesepakatannya adalah bahwa mereka boleh buka setiap hari sampai jam 5 sore, kemudian tutup selama dua jam dan buka kembali pada pukul 7 malam.[44]

Insiden-insiden kekerasan masih terus terjadi. Ketika sekelompok laskar menyerang beberapa pemabuk yang mengakibatkan dua dari antara mereka meninggal dunia pada 2008, kepolisian Surakarta menahan beberapa pelaku dan Ba'asyir bergegas datang ke kantor polisi untuk menawarkan bantuannya kepada mereka.[45] Namun demikian, secara umum

Ilustrasi 39 Ir. Joko Widodo (Jokowi), Walikota Surakarta, 2006

[44] *RS*, 25 September 2006.

[45] *KR*, 22 Maret 2008. Juga dideskripsikan di dalam [Zainal Abidin Bagir, dkk.,] *Laporan tahunan*, hlm. 13.

Ilustrasi 40 Ustaz Drs. Ahmad Sukina dari MTA dan koleksi jimat yang diserahkan, sebuah "sumber kesesatan yang nyata", kantor pusat MTA Surakarta, 2008.

di Surakarta polisi sendiri saat itu telah melakukan sebagian besar yang dituntut oleh kalangan ekstremis, dengan menutup bandar-bandar judi ilegal, secara publik menyita dan membumihanguskan botol-botol minuman beralkohol, menangkap para pelacur dan menyeret pasangan selingkuh yang ditemukan di tempat-tempat semacam itu.[46] Di kota-kota lain, aksi "sweeping" terhadap tempat-tempat "maksiat" dan ancaman terhadap restoran dan warung oleh FPI serta kelompok-kelompok Islam garis-keras lain masih berlanjut, khususnya selama bulan Ramadan.[47] NU Jawa Timur mengkritik aksi "sweeping" yang disertai kekerasan karena memandang tindakan tersebut tidak sejalan dengan semangat Ramadan, dan mereka mendesak pihak-pihak agar melaporkan tindak yang tidak terpuji dan sepantasnya kepada polisi.[48] Persis seperti yang terjadi di Surakarta, larangan pemerintah daerah dan serangan kepolisian ke "tempat-tempat maksiat" mulai dilaporkan secara regular, khususnya selama bulan Ramadan.[49]

Mesti ditekankan di sini bahwa, walaupun banyak dari antara masyarakat Jawa tidak suka dengan aksi kekerasan yang dilakukan oleh kelompok-kelompok laskar, tindakan yang tegas terhadap perjudian, mabuk-mabukan, pelacuran dan semacamnya mendapat dukungan dari banyak orang (Muslim dan bukan Muslim) atas dasar alasan moral, dan disambut baik bila hal tersebut dilaksanakan oleh pemerintah daerah dan kepolisian. Resistensi jarang muncul. Pada 2001, para pekerja seks komersial dan mereka yang bergantung kepada bisnis ini (tukang parkir, dst.) berdemonstrasi menentang penutupan usaha mereka selama bulan Ramadan di Kediri, tetapi lima tahun kemudian sebagian

---

[46]Sebagai contoh, *RS*, 6 Oktober 2006; *Solopos*, 12 September 2008.

[47]Sebagai contoh, *KR*, 7 September 2008.

[48]*JktP* online, 2 September 2008.

[49]Sebagai contoh, terkait Kediri: *RK*, 28 Oktober 2003, 19 November 2003, 14 Oktober 2004, 15 Oktober 2004, 23 September 2006, 26 September 2005. Terkait Yogyakarta: *KR*, 23 Agustus 2008, 6 Agustus 2009, 18 Agustus 2009, 21 Agustus 2009; *KmpsO*, 19 Agustus 2009.

besar dari mereka bisa menerima kenyataan ini dan pulang kampung selama bulan puasa.[50] Orang jadi diingatkan pada komentar seorang buruh angkut pelabuhan di Ramsgate (Inggris) pada 1581, yang dikutip oleh Keith Thomas: "Inggris tidak lagi semarak sejak kita didorong untuk datang ke gereja."[51]

Tidak semua kelompok Dakwahis dan Islamis kecil memandang kekerasan sebagai sesuatu yang dapat diterima. Di Surakarta, dua gerakan pemurnian Islam, MTA dan Assalaam, yang mulai berdiri pada dasawarsa 1970-an beroperasi, menyumbang bagi proses Islamisasi masyarakat yang lebih dalam. Mereka melakukan semuanya itu tanpa menggunakan kekerasan, tetapi dengan mengandalkan pendidikan dan pengajian dan, kiranya dapat disimpulkan demikian, lebih efektif dalam membawa perubahan sosial daripada berbagai kelompok laskar yang suka mengayun-ayunkan pedang. Tentu saja, mereka pun tidak terbebas dari kontroversi dari waktu ke waktu. Pemimpin MTA Ahmad Sukina dikecam habis-habisan oleh seorang Habib Arab dari Grobogan karena menanggalkan berbagai gagasan Tradisionalis.[52] "Kita tidak punya musuh walaupun dimusuhi," tandas Ahmad Sukina.[53] MTA terus melanjutkan penentangannya terhadap berbagai keyakinan dan praktik Jawa yang secara spiritual membonceng Islam seperti *slametan, jimat, keris, Ratu Kidul,* dan semacamnya. Di kantor pusatnya, MTA memiliki sebuah almari pamer yang memajang keris dan jimat-jimat lain, lengkap dengan tulisan berisi peringatan, "Kaum Muslimin & Muslimat yang masih memiliki JIMAT, segeralah bertaubat, karena itu perbuatan *syirik*", menegaskan bahwa politeisme adalah bentuk ketidakpercayaan yang paling buruk di dalam Islam. Para

---

[50]*TempoI*, 29 November 2001; *MmK*, 14 September 2006.

[51]Thomas, *Religion and the decline of magic*, hlm. 179.

[52]*MTA-online*, 12 Juli 2007. Habib Yahya bahkan melangkah begitu jauh sampai mengklaim bahwa MTA adalah sebuah antek Zionis, dan itu merupakan seburuk-buruknya tuduhan.

[53]Komentar oleh Ustaz Drs. Ahmad Sukina, Surakarta, 6 November 2006.

pemimpin MTA menolak untuk terlibat di dalam perpolitikan. "Ndak bisa dakwah lewat politik itu," kata seorang pemimpin MTA di Surabaya dengan nada tegas.[54] Assalaam juga menjalankan karya pendidikannya.

Terdapat dua partai politik yang hingga kadar tertentu bersifat Dakwahis dan Islamis dan keduanya memiliki pengaruh dan dampak yang besar terhadap masyarakat Jawa: HTI dan PKS. HTI atau Hizbut Tahrir Indonesia[55] adalah sebuah partai politik yang memiliki hubungan dengan Hizbut Tahrir internasional—secara harfiah berarti "Partai Pembebasan"—yang didasarkan pada gagasan-gagasan yang dikembangkan oleh Taqiuddin al-Nabhani (1909–77) dari Pakistan. Cabang Indonesianya dibentuk pada 1982 dan memperoleh pengikut dari kalangan mahasiswa, tetapi baru dapat beroperasi secara terbuka setelah jatuhnya Soeharto. Walaupun Hizbut Tahrir digolongkan sebagai sebuah organisasi teroris dan dilarang di beberapa negara karena alasan tersebut, di Indonesia HTI tidak dikait-kaitkan sedikit pun dengan terorisme. HTI berusaha membangun sebuah kekhalifahan universal, sebuah negara dan masyarakat Islam global. Namun demikian, karena menolak demokrasi, di Indonesia HTI memperjuangkan tujuannya tanpa ambil bagian dalam pemilihan umum. HTI, karenanya, menyediakan contoh tentang suatu strategi perebutan kekuasaan dari bawah dan di luar struktur negara, tetapi tidak seperti MMI ia melakukannya secara damai. Masdar Hilmy mendeskripsikan HTI sebagai berikut:

> HTI merupakan salah satu kelompok Islamis yang terorganisasi dengan cukup baik di Indonesia, terdiri terutama dari kaum Muslim

---

[54]Wawancara Mohammad Rokib dengan Ir. Hasan Ikhwani, kepala MTA cabang Sukolilo, Surabaya, 4 Desember 2008. Hasan Ikhwani menambahkan bahwa mereka dapat bergaul dengan baik pemeluk agama-agama lain, tetapi jika kaum bukan Muslim memprovokasi atau mengancam Islam, tidak ada pilihan lain kecuali mereka dibumihanguskan.

[55]Lihat Hilmy, *Islamism and democracy*, khususnya hlm. 117–22; kecuali dinyatakan lain, diskusi di sini dilandaskan terutama pada sumber ini.

> kelas menengah yang memiliki kerinduan yang kuat akan bimbingan kerohanian. Organisasi tersebut menawarkan sebuah percampuran yang unik antara modernitas dan unsur-unsur Salafisme, walaupun kadang kala tidak begitu jelas apakah ia merepresentasikan sebuah versi Islam yang asli atau telah mengalami Arabisasi. ... HTI cenderung memilih cara yang moderat dan intelektual sebagai sarana dakwahnya. Sebagian besar anggotanya tertarik pada gagasan-gagasan HTI bukan karena indoktrinasinya yang koersif, tetapi karena narasi mengenai Islam yang dipersiapkan oleh para ideolognya berarti pada mereka. HTI terutama mengangkat isu-isu internasional yang memengaruhi Islam dan dunia Muslim sebagai basis bagi kampanyenya menuju pembentukan Khilafah Islamiyah, meskipun para aktivisnya juga sangat konsen dengan berbagai isu sosial dan politik dalam negeri.[56]

Penampilan publik HTI yang paling spektakuler adalah ketika mereka menyelenggarakan Konferensi Khilafah Internasional di Jakarta pada Agustus 2007. Kegiatan ini diliput secara luas di dalam pers Indonesia, dengan perkiraan bahwa lebih dari 100.000 orang menghadirinya. Pemerintah Indonesia tidak memberi izin pada beberapa tamu undangan internasional, tetapi banyak pemimpin Muslim Indonesia tampil di sana.[57] Di tingkat lokal, para aktivis HTI sering ambil bagian di dalam berbagai demonstrasi pro-khilafah, anti-pemerintah, anti-Israel dan anti-Amerika, bersama dengan organisasi-organisasi Islam lainnya.[58]

Meski mencoba menghindar dari politik elektoral, HTI menyadari bahwa mereka membutuhkan basis massa yang lebih besar daripada kader setingkat mahasiswa yang kini mereka punyai. Sekolah Islam Terpadu (SIT) yang digerakkan oleh para

---

[56]Ibid., hlm. 118–9.

[57]Ibid., hlm. 121.

[58]Sebagai misal, *JktP* online, 12 Januari 2003; *TempoI*, 25 Oktober 2004; *RK*, 4 Juni 2005, 6 Maret 2006, 29 Juli 2006, 5 Januari 2009; *Surabaya Post*, 4 Januari 2009.

aktivisnya menjadi sumber pemasukan bagi diri mereka sendiri sekaligus sebuah proyek jangka panjang untuk mendapatkan lebih banyak pengikut dan mengubah masyarakat. HTI juga terepresentasikan di setidak-tidaknya beberapa Sekolah Menengah Atas (SMA).[59] Strategi-strategi yang efektif untuk mendapatkan lebih banyak pengikut juga tengah digodok secara serius. Kita telah menyinggung di atas ketakutan NU bahwa para pengikutnya akan dipengaruhi, cabang-cabangnya akan disusupi atau masjid-masjidnya direbut oleh HTI. Tokoh senior NU kiai Idris Marzuqi dengan tegas menyebut HTI sebagai "musuh kita" yang akan menghancurkan bangsa. Jika diperlukan, demikian ditegaskannya, NU akan merespons dengan mengirimkan pasukan beladirinya dan ilmu kebal (*ilmu jadhugan*) mistisnya.[60] Kita kiranya bisa yakin bahwa "ilmu-ilmu" semacam itu tidak masuk dalam pemikiran para pengikut HTI yang dipenuhi oleh berbagai gagasan Revivalis. Namun demikian, apabila pemikiran HTI tidak "direcoki" oleh takhayul khas kaum Tradisionalis, pemikiran tersebut justru tunduk pada kenaifan utopisnya sendiri. Tokoh HTI kenamaan Ismail Yusanto menjelaskan bahwa ada dua masalah besar di Indonesia. Yang pertama adalah persoalan kepemimpinan, yang akan bisa diselesaikan dengan adanya khilafah. Yang kedua adalah persoalan "sistem", yang akan terpecahkan dengan penerapan hukum syariah.[61] Tokoh yang lain bahkan menyatakan bahwa apabila kekhalifahan dapat didirikan di Indonesia mendahului di negara-negara lain, Indonesia bisa menjadi pusat dunia Islam. Jadi, tidak ada alasan untuk khawatir bahwa Indonesia akan menghilang di dalam kekhalifahan, demikian dikatakannya; alih-alih, Indonesia akan bertambah besar

---

[59]Febi Taufiqurrahman (17 tahun, seorang aktivis SMA) mengatakan bahwa HTI memiliki perwakilan di sekolahnya (SMAN 4) di Kediri; wawancara Suhadi Cholil dan Imam Subawi, Kediri, 28 Juli 2007.

[60]Diskusi dengan K.H. A. Idris Marzuqi, Lirboyo, Kediri, 29 November 2007.

[61]Diskusi dengan Muhammad Ismail Yusanto, Jakarta, 8 Juni 2007.

karena dapat menggabungkan bangsa-bangsa Islam lain di seluruh dunia.[62]

Tidak seperti HTI, PKS memiliki sebuah kepemimpinan yang non-utopis dan pragmatis, yang siap untuk bekerja di dalam sistem perpolitikan Indonesia yang demokratis demi menciptakan apa yang disebutnya sebagai sebuah tatanan politik, sosial dan religius yang lebih baik. Kita sudah sering menyinggung dan membahas organisasi ini di atas, dan sekarang kita perlu melihat kembali bagaimana PKS mencoba mewujudkan tujuan politis dan dakwahnya di antara masyarakat Jawa. Seperti disebut sebelumnya, partai ini terlahir dari gerakan *tarbiyah* di kampus-kampus (khususnya di kampus sekuler) seturut contoh yang diberikan oleh al-Ikhwan al-Muslimun (Persaudaraan Muslim) di Mesir. Namun demikian, praktik religiusnya tidak sepenuhnya Modernis atau Revivalis. Walaupun banyak pengikut gerakan *tarbiyah* mengikuti zikir harian yang dihimpun oleh Hassan al-Banna,[63] juga terdapat kalangan di dalam PKS yang menjalankan berbagai ritual khas Tradisionalis seperti *tahlilan* dan *yasinan*.[64] Setelah kejatuhan Soeharto, pada Mei 1998 aktivis-aktivis gerakan *tarbiyah* ini memutuskan untuk mendirikan sebuah partai politik yang akan berkompetisi dalam pemilihan umum yang akan datang, dan mereka menyebut partai baru ini Partai Keadilan. Dengan *platform* Islamis untuk mengimplementasikan hukum syariah, Partai Keadilan tidak sukses dalam Pemilu 1999, karena hanya mendapat 1,4 persen suara secara nasional, yang membuatnya tidak lolos untuk ikut dalam pe-

---

[62]Wawancara Arif Maftuhin dengan tokoh HTI Tindyo Prasetyo, Yogyakarta, 16 Agustus 2007.

[63]Dikenal sebagai *al-ma'tsurat*; wawancara Arif Maftuhin dengan Cahyadi Takariawan, Yogyakarta, 15 September 2007.

[64]Ini termasuk salah satu pendirinya, yakni K.H. Hilmi Aminuddin; *PK Sejahtera-online*, 23 Juli 2008. Poin ini juga diungkapkan oleh Dr. M. Hidayat Nur Wahid di dalam diskusi kami, Jakarta, 7 Juni 2007, serta dalam kuliah umum yang diberikannya di Lapangan Tambaksari, Surabaya, pada 5 April 2009 (catatan disiapkan oleh Masdar Hilmy).

Ilustrasi 41 Spanduk pemilihan umum PKS di Kediri, 2009. Slogannya yang dalam bahasa Jawa berbunyi, "Ayo, membangun negara bersama PKS" sembari menjelaskan bahwa calon ini adalah "asli NU".

milihan umum berikutnya. Maka, partai tersebut "didaur ulang" sebagai PKS (Partai Keadilan Sejahtera) sembari mencabut aspirasi-aspirasi Islamisnya. PKS masih ingin disebut sebagai partai dakwah, tetapi seraya menggarisbawahi bahwa partai ini adalah partai yang "bersih dan peduli", yang menekankan penolakan tandasnya terhadap korupsi dan kepeduliannya yang besar kepada mereka yang kurang beruntung. Pemimpinnya Dr. Hidayat Nur Wahid[65] bekerja secara mengesankan, sementara kader-kadernya mampu memelihara disiplin dan menjadi contoh dalam hal standar moral seperti yang didengung-dengungkan partai, dan pemilih pun memberi balasan positif. Di dalam pemilihan umum 2004, PKS memenangkan lebih dari 8,3 juta suara secara nasional, atau sekitar 7,3 persen suara nasional. Ini merupakan sebuah pencapaian yang mengesankan bagi sebuah partai baru di dalam demokrasi multipartai di mana partai terbesar (Golkar) hanya meraih 21,6 persen suara dan PKB yang berbasis NU meraup hanya 10,6 persen. Dalam pemilihan anggota DPRD yang digelar secara bersamaan, PKS juga meraih hasil yang sangat menggembirakan.

Pendekatan yang lebih pragmatis ini merepresentasikan sebuah kompromi antara mereka yang tak segan dan tak enggan untuk bekerja secara penuh kesabaran dan realistis guna meraih kekuasaan politis dan kalangan yang lebih komit terhadap penerapan yang lebih cepat dan lebih murni dari tujuan-tujuan Islamis. Menyusul hasil pemilu 2004, kalangan yang pragmatis dalam PKS dapat mengklaim bahwa strategi mereka berhasil. PKS bertekad untuk meraih 20 persen suara pada pemilihan umum 2009, ketika partai tersebut menampilkan diri sebagai

---

[65]Hidayat Nur Wahid lahir di Klaten pada 1960, belajar di Gontor, IAIN Yogyakarta dan Islamic University of Madinah (di mana dia mendapat gelar doktornya); dia mengajar di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta dan IAIN Jakarta. Detail lebih lanjut lihat http://www.tokoh-indonesia.com/ensiklopedi/h/hidayat-nur-wahid/index.shtml.

Ilustrasi 42 Dr. Hidayat Nur Wahid, Jakarta, 2007

partai yang "bersih, peduli dan profesional". Partai itu kini mendeklarasikan diri sebagai partai yang lebih pluralis, lebih nasionalis dan lebih terbuka pada fenomena-fenomena baru seperti musik pop.[66] Namun demikian, aspirasinya tersebut bisa dibilang tidak realistis. Hasil yang diraih partai sedikit saja berbeda dari hasil pemilu 2004, di mana mereka meraup 8,2 juta atau 7,9 persen suara, menjadikan PKS partai terbesar keempat tetapi jauh di belakang PDIP, Golkar dan Partai Demokrat pimpinan Susilo

[66]Pemimpin PKS Anis Matta sebagaimana dikutip oleh *Kmps*, 7 Oktober 2008. Sentimen serupa diulangi pada pertemuan nasional PKS yang dihadiri oleh sekitar 3.500 kader di Yogyakarta pada 2011, yang dibuka dengan pertunjukan dari kelompok "Festival Lima Gunung", tari Jawa tradisional dan pertunjukan musik hiphop; *JktP* online, 26 Februari 2011.

Bambang Yudhoyono.[67] Keragu-raguan pasti muncul di dalam tubuh PKS mengenai seberapa berhasil sebenarnya strategi pragmatis mereka. Pada Maret 2011, konflik internal di dalam PKS terbuka bagi mata publik, dengan tuduhan ketidakjujuran dilontarkan terhadap para pemimpin terasnya dan tanda-tanda bahwa para tokoh yang idealis telah meninggalkan partai tersebut semenjak 2003, sementara yang lain dilaporkan telah didesak untuk keluar atau dipinggirkan.[68] Publik mulai curiga bahwa PKS mungkin tidak banyak berbeda dari partai-partai politik yang lain.

PKS adalah sebuah organisasi bermuka dua, dengan tampilan internal dan eksternal yang berbeda, sebagaimana telah diamati oleh banyak pihak. Sementara secara publik mendukung demokrasi, "secara internal", demikian dicatat oleh Masdar Hilmy, "aktivis-aktivis PKS harus tunduk pada aturan bersikap di internal partai yang amat ketat yang sepintas lalu tampak kontradiktif dengan prinsip-prinsip dasar berdemokrasi".[69] Para pemimpin PKS berulang kali menegaskan bahwa mereka adalah kaum democrat dan tidak punya kepentingan untuk membentuk sebuah negara Islam. "Kita sudah lelah dengan polemik,"(mengenai kekhalifahan Islam), kata Hidayat Nur Wahid, yang saat itu menjabat Ketua Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR), "dan lebih bijak jika berkonsentrasi untuk melaksakan ajaran agama."[70] Dia mengatakan kepada saya bahwa PKS tidak menghendaki adanya kekerasan, kemiskinan, kebodohan dan terorisme, dan bahwa pandangan-pandangan semacam itu bertentangan dengan yang

---

[67]PKS dan kinerja elektoralnya telah menarik minat yang besar dari para analis. Sebuah tinjauan umum tentang hal itu dapat dibaca di Hilmy, *Islamism and democracy*, hlm. 123-6 et passim.

[68]*TempoI*, 18 Maret 2011; *JktP* online, 29 Maret 2011.

[69]Hilmy, *Islamism and democracy*, hlm. 254. Lihat juga Anthony Bubalo dan Greg Fealy, *Joining the caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia* (Lowy Institute Paper 05; [Sydney:] Lowy Institute, 2005), hlm. 72–4.

[70]*TempoI*, 25 Oktober 2004.

dianut oleh kaum Salafi, Wahhabi, HTI, MMI dan semacamnya. Hidayat Nur Wahid menolak anggapan banyak kalangan bahwa PKS memiliki "agenda tersembunyi" yang bersifat Islamis. Pun, demikian lanjutnya, tidak ada kebenaran di dalam cerita-cerita mengenai PKS yang berupaya untuk menginfiltrasi Muhammadiyah.[71]

Aspirasi kader-kader PKS dan representasi internal partai tidak senantiasa sejalan dengan posisi publik para pemimpinnya. Kantor PKS di Yogyakarta kiranya dapat mencerminkan sifat partai yang bermuka dua itu. Dalam salah satu kesempatan kunjungan saya ke sana, di lobi depan kantor tersebut dipampangkan spanduk untuk memperingati Korsad (Korps Satuan Tugas Keadilan) PKS, sejenis kelompok satgas partai yang dapat diperbandingkan dengan Ansor-nya NU. Spanduk itu mengutip pesan dari pemimpin PKS Tifatul Sembiring dan Anis Matta, dengan yang disebut terakhir ini mendorong Korsad untuk "mempersiapkan fisik agar dapat layak dalam kafilah jihad", yang mungkin merupakan kiasan pada karya tentang jihad yang amat terkenal dari Abdullah Azzam, *Join the caravan.*[72]

PKS menyatakan dirinya sebagai sebuah partai dakwah—yakni partai yang bertujuan mendorong Islamisasi yang lebih dalam pada masyarakat—tetapi di luar tujuan-tujuan Dakwahisnya, di tingkat akar-rumput partai ini juga bersifat Islamis. Salah seorang pemimpin PKS di Kediri, seorang mantan aktivis mahasiswa berusia 25 tahun, mengatakan kepada Suhadi Cholil dan Imam Subawi bahwa dia tidak yakin bilakah dia mendukung demokrasi, sebab sebuah kekhalifahan adalah sesuatu yang wajib dan lebih baik daripada demokrasi sekuler. Maka, demikian

---

[71]Diskusi dengan Dr. M. Hidayat Nur Wahid, Jakarta, 7 Juni 2007.

[72]Saya, tentu saja, tidak tahu pasti apakah ini adalah sebuah kiasan yang dilakukan secara sadar pada karya Abdullah Azzam yang terkenal itu, tetapi saya yakin bahwa banyak orang akan teringatkan pada hal tersebut.

katanya lebih lanjut, HTI itu baik.[73] Seorang Ustaz PKS mengatakan kepada keduanya bahwa apakah Indonesia membutuhkan suatu kekhalifahan masih perlu didiskusikan.[74] Wakil ketua PKS di Kediri mengatakan kepada mereka bahwa baik demokrasi maupun kekhalifahan adalah sekadar alat untuk mencapai suatu tujuan.[75] Simpati internasional akar-rumput PKS cenderung sama dengan organisasi-organisasi Islamis lain. Ratusan aktivis dan simpatisan PKS di Kediri berkumpul pada bulan Mei 2006 untuk merayakan kemenangan Hamas atas Fatah pada pemilihan umum Palestina bulan Januari sebelumnya. Mereka membawa berbagai spanduk yang mengecam, antara lain, "angkara murka Zionis Amerika".[76]

Perbedaan sikap dan arah di level bawah dari apa yang sudah digariskan sebagai kebijakan PKS dicontohkan oleh sebuah diskusi yang sengit mengenai politik di masjid Jogokariyan di Yogyakarta selama masa kampanye untuk pemilihan umum 2009. Sekiranya PKS memiliki "agenda tersembunyi", hal tersebut tidak tersembunyikan dengan begitu baik dalam kesempatan ini. Diskusi ini awalnya dirancang sebagai sebuah diskusi panel bertopik "pro-kontra dakwah parlementer", tetapi dalam kenyataannya terjadi sedikit perbedaan pendapat di antara keempat pembicara, kesemuanya diperkenalkan sebagai ustaz. Dua tokoh PKS yang merupakan anggota DPRD terpilih, Abdullah Sunono dan Ahmad Khudlori, menjadi pembicara yang pro atau mendukung "dakwah parlementer". Di pihak yang berseberangan terdapat Mush'ab Abdul Ghaffar dan pesohor MMI Abu Jibriel

---

[73]Wawancara Suhadi Cholil dan Imam Subawi dengan Warsono, Kediri, 16 April 2007.

[74]Wawancara Suhadi Cholil dan Imam Subawi dengan Imron Muzakki, Kediri, 15 April 2007.

[75]Wawancara Suhadi Cholil dan Imam Subawi dengan Ahmad Salis, Kediri, 24 Maret 2007.

[76]*K*, 1 Mei 2006.

Abdurrahman.[77] Di hadapan audiens yang berjumlah sekitar 300 orang (sebagian besarnya adalah anak muda), dua tokoh yang namanya disebut paling akhir mengecam demokrasi dengan tanpa tedeng aling-aling, melabelinya sebagai sebuah hujatan terhadap Allah karena demokrasi melandaskan diri pada kedaulatan rakyat, sementara, dalam keyakinan mereka, hanya Allahlah yang berdaulat. Demokrasi adalah "syirik akbar, kuffur akbar", kata Abu Jibriel dengan berapi-api. Pernyataan ini disambut dengan seruan *Allahu akbar* yang membahana. Mush'ab Abdul Ghaffar mengatakan bahwa dia pernah menjadi seorang kader PKS karena meyakini bahwa partai tersebut berjuang untuk mengimplementasikan hukum syariah, tetapi dia kemudian mendapati bahwa kenyataannya tidak seperti itu, sehingga dia memutuskan untuk "bertobat"—sebuah komentar yang disambut dengan gelak-tawa. Dua pembicara dari PKS jelas-jelas terdesak di dalam situasi ini dan mencoba menyesuaikan diri mereka dengan konteks yang ada, entah karena prinsip atau karena kurangnya keberanian saya tidak dapat menilai. Abdullah Sunono mendistribusikan sebuah makalah yang telah dipersiapkan dan berbicara dengan sangat baik ketika membela demokrasi sebagai sesuatu yang sudah ada pada masa-masa awal Islam. Namun demikian, dia lebih lanjut mengatakan bahwa demokrasi hanyalah wahana atau alat untuk mewujudkan kekhalifahan. Ahmad Khudlori bahkan lebih berterus-terang lagi. Dia mengatakan bahwa dirinya tidak senang ketika digambarkan sebagai seorang

---

[77]Abu Jibriel (kadang juga dilafalkan sebagai Jibril) pernah belajar di Ngruki, diyakini memiliki hubungan erat dengan Abu Bakar Ba'asyir, juga pernah dipenjara selama dasawarsa 1980-an dan melarikan diri ke Malaysia pada 1985, bertempur di Afghanistan, dan membantu mendirikan JI dan MMI. Dia ditahan di Malaysia di bawah Internal Security Act dari 2002 hingga 2004. Pada 2005, kepolisian Indonesia tidak bisa menjatuhkan tuduhan apa pun kepadanya setelah sebuah bom meledak di rumahnya, diyakini karena ada tekanan dari para politikus PKS dan PAN, termasuk tokoh PAN Patrialis Akbar, yang kemudian menjadi Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia; *JktP* online, 13 Maret 2010. Lihat juga International Crisis Group, *Al-Qaeda in Southeast Asia*, hlm. 2-3, 17, 19, 21.

pembela "dakwah parlementer" sebab dia sepakat dengan Abu Jibriel dan Mush'ab Abdul Ghaffar bahwa demokrasi bertentangan dengan Islam. Namun demikian, demokrasi merupakan sebuah kesempatan yang harus dimanfaatkan atas nama dakwah, untuk menjadikan Islam pusat bagi kehidupan sosial. Jika mereka berhasil (merebut kekuasaan), demikian katanya, partai-partai politik akan dihapuskan.[78] Keseluruhan "debat" tersebut bisa digambarkan sebagai sesuatu yang "ritualistik" belaka, mengingatkan orang pada kaum fanatik Soviet dalam "persimpangan Zima" karya Yevtushenko: "membara, menggebrakkan tinjunya seolah penuh kuasa—/ ... Ada besi di matanya; sementara pidatonya,/ tak berisi kata-kata untuk menyelesaikan urusan,/urusannya hanya untuk kata-kata belaka,/agar pidatonya mengalir lancar dan nyata."[79]

Pada hari berikutnya, Arif Maftuhin dan saya berkesempatan untuk bertemu dengan dan bertanya pada wakil ketua fraksi PKS di Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) Yogyakarta, H. Muh. Wajdi Rahman, mengenai pendapat yang dikemukakan di dalam diskusi di masjid tersebut. Secara khusus, kami bertanya mengenai pernyataan yang dibuat oleh dua pembicara PKS di sana bahwa demokrasi itu bertentangan dengan Islam dan bahwa, jika kekuasaan berhasil diambil alih, partai-partai politik akan dihapuskan. Wajdi Rahman menjawab bahwa ini hanyalah pendapat pribadi, bukan kebijakan PKS (walaupun kedua pembicara tersebut merupakan anggota PKS yang duduk di kursi DPRD Sleman). Anggota-anggota PKS bebas untuk mengungkapkan pandangan mereka, demikian katanya, tetapi ketika para

---

[78]Berdasarkan catatan yang saya buat pada saat itu dan makalah yang dibagikan dalam *Diskusi panel pro-kontra dakwah parlemen*, Masjid Jogokariyan, Yogyakarta, 29 Maret 2009. Perlu dikemukakan di sini bahwa wilayah tersebut didominasi oleh spanduk kampanye PPP.

[79]Yevgeny Yevtushenko, *Selected poems* (diterjemahkan oleh Robin Milner-Gulland dan Peter Levi; pengantar oleh Robin Milner-Gulland. London, dll.: Penguin Books, 2008), hlm. 31.

pemimpin pusat mengadopsi sebuah kebijakan hal itu harus ditaati oleh semua anggota (meskipun sangat jelas bahwa itu tidak berlaku atau terjadi dalam diskusi di masjid Jogokariyan sehari sebelumnya). Saya mengatakan bahwa ini terdengar mirip dengan "sentralisme demokratis" Leninis, sebuah perbandingan yang tidak memunculkan keberatan dari Wajdi.[80]

Tidak ada isu yang lebih mampu menghadirkan kecemasan serta kemarahan dari para pengikut gerakan-gerakan Islamis dan Dakwahis yang kecil ini—dan juga Muhammadiyah—daripada perubahan keyakinan dari Islam ke Kekristenan. Di atas, kita sudah menyinggung beberapa kasus umat Muslim yang marah atau curiga terhadap aktivitas-aktivitas kaum Kristen. Kebijakan "inkulturasi" Gereja Katolik menjadi sebuah ancaman yang serius bagi kalangan Dakwahis yang ingin membersihkan berbagai adat-kebiasaan masyarakat Jawa yang mereka anggap sebagai sisa-sisa kekafiran dari masa pra-Islam. Gereja-gereja di Jawa berusaha memelihara dan mengembangkan harmoni antarumat beragama melalui berbagai aktivitas bersama kaum Muslim, seperti buka puasa bersama selama bulan Ramadan atau melakukan kegiatan-kegiatan sosial bersama. Ini pun dipandang sebagai ancaman oleh kaum Revivalis garis-keras, yang tidak senang dengan segala sesuatu yang membuat Kekristenan tampak sebagai satu bagian dari masyarakat yang normal atau baik.

Beberapa aktivitas umat Kristen memang konfrontatif, tak jauh beda dari gaya kaum Muslim garis-keras dan kiranya menghidupkan terjadinya hubungan dialektis antara kedua belah pihak. Masyarakat Cina keturunan di Indonesia sering kali adalah orang Kristen, sehingga semangat dan perasaan anti-Kristen dan anti-Cina bisa saling menguatkan. Salah satu gerakan Pentekostal yang dipimpin oleh orang Cina keturunan didirikan oleh Yusak Tjipto Purnomo (lahir 1935 di Jepara). Putranya Petrus Agung

[80]Diskusi dengan H. Muh. Wajdi Rahman, Yogyakarta, 30 Maret 2009.

Purnomo menjadi pemimpin sebuah gerakan yang dinamakan Jemaat Kristen Indonesia Injil Kerajaan, dengan " Holy Stadium" (Stadion Suci) di Semarang yang dapat menampung ribuan orang. Salah seorang putri Yusak menjalankan cabang di Cirebon dan mengajar lewat sebuah stasiun radio lokal, yang diserang oleh FPI dan kelompok-kelompok lain pada 2006.[81] Di Temanggung, sebuah kebaktian kebangunan Pentekostal yang digelar pada 2010 berisikan ibadat penyembuhan serta bicara dalam bahasa-bahasa aneh dan penampilan emosi secara terbuka. Pada waktu itu, dilaporkan terdapat 40 buah gereja di Temanggung, di mana 50 tahun sebelumnya, tidak ada satu pun di sana.[82] Pada bulan Oktober tahun itu, seorang pengkhotbah Protestan asal Manado di Temanggung ditahan karena membagi-bagikan selebaran yang mencemarkan nama Islam. Ketika pengadilannya digelar pada Februari 2011, jaksa penuntut umum menuntut agar dia dijatuhi hukuman maksimum, yaitu penjara selama lima tahun, tetapi para aktivis Islam setempat yang telah memadati ruang sidang mengamuk dan membuat keributan. Mereka menyerang majelis hakim, jaksa penuntut umum dan pembela, membakar beberapa sepeda motor serta mobil, membakar dua (beberapa melaporkan tiga) buah gereja dan sebuah sekolah Kristen dan melempari batu ke rumah-rumah orang Kristen. Mereka menginginkan hukuman mati.[83]

---

[81]International Crisis Group, *Indonesia: "Christianisation" and intolerance* (Asia briefing no. 114; Jakarta/Brussels: International Crisis Group, 24 November 2010), hlm. 3n16. Gereja tersebut memiliki sebuah situs Web di http://www.jkinjilkerajaan.or.id/TSOA%202.htm. Gambar dari Stadion Suci-nya dapat dilihat di http://www.jkinjilkerajaan.or.id/lama/index.php.

[82]Hannah Beech, "Christianity's surge in Indonesia", di http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1982223.html.

[83]Nama tertuduh tersebut adalah Antonius Richmond Bawengan. Polisi menahan informasi mengenai kelompok-kelompok Islam mana saja yang terlibat dalam kerusuhan Temanggung. *JktP* online, 8 Februari 2011; *TempoI*, 8 Februari 2011, 9 Februari 2011; *Solopos* online, 8 Februari 2011; *Republika* online, 8 Februari 2011.

Kelompok-kelompok Revivalis sering kali bergerak atas nama melindungi umat Muslim dari ancaman beralih keyakinan kepada Kekristenan. Pada 2007 di Yogyakarta, MMI, HTI, PKS, MUI dan beberapa kelompok lain memprotes sebuah "festival" penyembuhan yang sedianya akan dipimpin oleh penginjil asal Kanada, Peter Youngren. Mereka menekan kepolisian untuk menarik kembali izin penyelenggaraan acara tersebut (ancaman penggunaan kekerasan mereka tersirat di sana); polisi mengalah "demi pertimbangan keamanan dan ketertiban" dan izin yang sebelumnya telah diberikan pun dibatalkan.[84] Majalah *Sabili* secara reguler menggambarkan Indonesia sebagai sebuah masyarakat Muslim yang senantiasa berada di bawah ancaman Kristenisasi—sesuatu yang oleh para pembaca buku ini kiranya pandang sebagai pelebih-lebihan. Terasa sedikit ironis bahwa Menteri Agama, Maftuh Basyuni, membuka Konferensi Dunia Pentakosta di Surabaya pada bulan Juli 2007, di mana dia menyatakan bahwa konferensi itu sendiri menunjukkan bahwa "masyarakat yang berbeda keyakinan agamanya di negeri ini dapat hidup rukun dengan baik".[85]

Para aktivis anti-Kristen selalu berdalih memanfaatkan hukum yang mengatakan bahwa sebuah tempat peribadatan tidak boleh dibangun tanpa izin resmi. Di sebuah negara di mana banyak hal ditentukan bukan oleh apa yang diatur di dalam hukum melainkan oleh apakah seseorang bersedia untuk menjalankannya, beberapa kelompok kecil bersikeras bahwa gereja mesti memiliki izin resmi (Izin Mendirikan Bangunan, IMB) semacam itu dan melakukan apa pun guna memperlambat atau mencegah turunnya izin tersebut. Di Surakarta, "sweeping" hotel oleh kaum

---

[84]*Suara Merdeka* online, 30 Mei 2007; Forum Ukhuwah Islamiyah Daerah Istimewa Yogyakarta, *Pernyataan sikap tentang penjagaan aqidah umat dari upaya pemurtadan,* 27 Mei 2007. Lihat juga Imam Subkhan, *Hiruk-pikuk wacana pluralisme di Yogya*, hlm. 115–8.

[85]*JktP* online, 18 Juli 2007.

ekstremis dengan dalih untuk mengusir orang Amerika keluar dari kota merupakan, paling tidak untuk sementara waktu, selubung untuk mengganggu acara-acara kebaktian yang diadakan oleh jemaat Kristen yang tidak memiliki izin untuk mendirikan gereja. Juga terjadi serangan atau gangguan fisik terhadap gereja-gereja yang oleh kalangan Islam militan nyatakan sebagai ilegal. Serangan-serangan semacam itu (di mana para penyerang mengayun-ayunkan pedang meski tidak menyebabkan luka serius atau kematian) terjadi pada bulan September, Oktober, November dan Desember 2006 dan di tiga hari Minggu pada Februari 2007. Menurut pendeta Protestan, Bambang Mulyatno, serangan tanggal 14 Oktober 2006 dilancarkan terhadap sebuah gereja yang sesungguhnya telah mengantongi IMB, tetapi kemudian seseorang ingin membeli lahannya dan kalangan militan terlatih di sebuah organisasi bernama LUIS (Laskar Umat Islam Surakarta) "dibayar" untuk menyerangnya. Sebuah gereja yang menggelar kebaktiannya di Solo Grand Mall luput dari aksi kekerasan dengan cara membayar uang perlindungan kepada LUIS, lanjut pendeta Bambang.[86] Pada 2005, polisi bersama ratusan anggota MMI dan sekelompok milisi, yang dinamakan Laskar Hisbullah, menyegel sebuah rumah pribadi yang dicurigai telah digunakan untuk tempat beribadah di Sukoharjo.

Kekerasan anti-Kristen bukanlah hal yang tidak lazim. Beberapa contoh yang akan ditampilkan berikut kiranya cukup untuk membuktikan hal tersebut. Di Yogyakarta, antara November 1997 dan Oktober 2006, masyarakat lokal telah menyerang dan membakar atau, setidak-tidaknya, merusak dua bangunan gereja, Forum Umat Islam (FUI) memprotes pembangunan empat gereja lain, batu dilemparkan ke dua gereja dan satu lagi dilempari dengan bom Molotov.[87] Selama beberapa hari pertama di

[86]Diskusi dengan Pendeta Bambang Mulyatno, Surakarta, 23 Maret 2007.

[87]Pada bulan Januari 2000, sebuah masjid di Kauman Yogyakarta dibom. Pelakunya bukan seorang dari pihak Kristen, melainkan seorang dari sebuah

bulan Desember 2010, polisi berhasil menjinakkan bom di dua gereja di Klaten, bom Molotov dilemparkan ke sebuah gereja di Sukoharjo dan sebuah letusan senjata api terdengar di suatu gereja lain di Surakarta.[88] Seorang pengebom bunuh diri mengakhiri hidupnya dan hidup seorang jemaat lain, serta melukai beberapa orang lain, di sebuah gereja di Surakarta pada September 2011.[89] Di lereng Gunung Wilis, di suatu desa di mana hubungan antarumat beragamanya terasa erat dan sejuk, sebuah gereja Katolik mulai dibangun pada 2004 dengan persetujuan dari masyarakat setempat tetapi belum mendapat izin resmi (IMB) bagi pembangunannya. Namun demikian, gereja tersebut dihancurkan bukan oleh anggota kelompok-kelompok ekstremis kecil tetapi alih-alih oleh Ansor-nya NU. Para pemimpin Ansor segera menyatakan penyesalan mereka atas kejadian tersebut dan proses pembangunan lebih lanjut dihentikan sampai izin resmi dari pemerintah diperoleh.[90] Ini benar-benar tidak mencerminkan karakter Ansor dan Banser, yang biasanya siaga untuk menjaga gereja tatkala kaum Muslim ekstremis mulai mengancam keberadaannya. Untuk perayaan Natal 2005, Banser mengerahkan 3.500 anggotanya untuk menjaga gereja-gereja di Jawa Tengah dan 13.000 lainnya untuk menjaga gereja di segenap pelosok Jawa Timur, di mana 3.000 di antaranya bertugas di wilayah Kediri.[91]

Di balik agitasi dan tindak kekerasan ini, terdapat rasa takut—mengingatkan akan apa yang telah terjadi pada dasawarsa 1970-

---

kelompok kecil di dalam gerakan Darul Islam, yang kelak ditangkap pada 2005 dan dipenjarakan sampai 2008; International Crisis Group, *How Indonesian extremists regroup* (Asia Report no. 228. Jakarta/Brussels: International Crisis Group, 16 July 2012), hlm 10 catatan 47; Imam Subkhan, *Hiruk-pikuk wacana pluralisme di Yogya*, hlm. 62-3.

[88]*JktG* online, 8 Desember 2010.

[89]*JktP* online, 25 September 2011. Lebih lanjut, silakan lihat International Crisis Group, *Indonesia: From vigilantism to terrorism in Cirebon.*

[90]*RK*, 7 Agustus 2004, 9 Agustus 2004.

[91]*TempoI*, 24 Desember 2005; *MmK*, 26 November 2005.

an dan 1980-an—bahwa proses Islamisasi masyarakat Jawa akan disalip oleh penginjilan Kristen. Gagasan ini terutama ditopang oleh fakta bahwa sebagian besar perubahan keyakinan kepada Kekristenan terjadi di kota-kota dan, karenanya, tampak nyata. Tetapi, statistik-statistik yang tersedia menunjukkan bahwa gelombang besar peralihan keyakinan kepada Kekristenan terjadi pada tahun-tahun pertama setelah kekerasan 1965-6 dan perubahan sejak saat itu kecil saja.

Baik di Yogyakarta maupun di Surakarta, tidak terjadi peningkatan jumlah umat Kristen dalam beberapa tahun terakhir yang bisa dibandingkan dengan apa yang terjadi pada dasawarsa 1960-an dan 1970-an, tetapi pertumbuhan itu tetap ada. Kita sudah melihat di Tabel 11 di atas bahwa persentase penduduk Surakarta yang memeluk agama Kristen mencapai 24,5 persen pada 1980 dan hanya naik menjadi sekitar 25 persen pada 1990. Pada 2006, angkanya mencapai 26 persen,[92] walaupun angka ini bisa jadi terlampau rendah karena ia didasarkan pada data agama yang tertulis di dalam Kartu Tanda Penduduk (KTP) dan pejabat daerah sering kali enggan mengubah data tersebut ketika seorang Muslim beralih keyakinan kepada agama Kristen. Di kota Yogyakarta, persentase warga Kristen sesungguhnya turun selama dasawarsa 1990-an, dari 18,1 persen pada 1980 menjadi 16,6 persen pada 1990.[93] Pada tahun 2000, persentasenya hanya 17 persen, dan itu secara aktual merepresentasikan penurunan dalam jumlah absolut, dari 71.323 umat Kristen pada 1980 menjadi 67.348 pada 2000. Namun demikian, pada waktu setelahnya jumlah dan persentase umat Kristen kembali meningkat, mencapai dan bahkan melampaui persentase untuk 1980, sebagaimana ditunjukkan di dalam Tabel 25. Ini juga merepresentasikan

[92]Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil, Pemerintah Kota Surakarta, "Jumlah penduduk dan pemeluk agama Kota Surakarta April 2006," 4 Juli 2006.

[93]Data statistik ini dihimpun bagi saya oleh Arif Maftuhin dari statistik-statistik yang tersedia untuk kota Yogyakarta.

suatu kenaikan dalam jumlah absolut umat Kristen di kota tersebut, dari 87.749 pada 2001 menjadi 108.650 pada 2006.

Tabel 25 Populasi umat Kristen di Yogyakarta sebagai persentase terhadap populasi total, 2001-6[94]

Tahun	Populasi umat Kristen (Katolik + Protestan)[95]
2001	17,7
2002	18,5
2003	18,8
2004	19,8
2005	20,6
2006	20,8

Kita boleh mencatat bahwa pertumbuhan dalam jumlah umat Kristen ini terjadi di Yogyakarta selama periode ketika kampanye anti-sekolah Kristen sedang gencar-gencarnya dilaksanakan dan ketika beberapa kekerasan anti-Kristen meletus (walaupun dalam skala dan jumlah yang jauh lebih kecil daripada yang terjadi di Surakarta). Hal ini kiranya bisa mendorong kita untuk berspekulasi bahwa terdapat sebuah hubungan dialektis antara peralihan keyakinan kepada Kekristenan dan bentuk-bentuk ekstrem dari aktivisme Islam, di mana keduanya saling memengaruhi. Namun, unsur lain di dalam perubahan keyakinan adalah perkawinan. Saya tidak memiliki data yang persuasif mengenai hal ini, tetapi terdapat indikasi dari beberapa wilayah serta pendapat yang dimiliki oleh tokoh-tokoh dari berbagai latar belakang yang tahu cukup banyak tentang hal ini bahwa perkawinan beda agama merupakan salah satu sebab utama perpindahan agama.[96]

[94]Berdasarkan data yang dihimpun oleh Arif Maftuhin dari seri *Yogyakarta dalam angka* untuk 2001–6 dan saya menerima data ini darinya pada 13 Oktober 2008.

[95]Di Surakarta, umat Kristen terbagi nyaris sama besar antara kaum Protestan dan Katolik, sementara di Yogyakarta umat Katolik merupakan kelompok yang lebih besar, merepresentasikan sekitar 60 persen dari total umat Kristen.

[96]Pendapat ini dikemukakan oleh Drs. H. Sunardi Sahuri, Yogyakarta, 14 September 2008 dan oleh imam Katolik Romo Haryanto dalam diskusi kami di Surabaya, 24 November 2007. Pendeta Simon Philantopha juga sadar akan per-

Ada dua kelompok lain yang oleh kalangan ekstremis Sunni sangat dibenci di segenap dunia Islam: kaum Yahudi dan kaum Syiah. Namun demikian, kedua kelompok tersebut begitu kecil di Indonesia dan, karenanya, menjadi objek kebencian yang kurang begitu menggigit. Meskipun demikian, kekerasan tetap saja ditimpakan atas mereka. Di Surabaya, terdapat sebuah sinagoga Yahudi kecil di sebuah rumah dari zaman Belanda, dengan jumlah jemaat yang sangat kecil, dan mereka sebagian besarnya merupakan orang Yahudi dari Baghdad. Menjadi seorang Yahudi ortodoks di Indonesia nyaris tidak mungkin, baik karena jumlah jemaatnya yang kecil maupun karena kesulitan-kesulitan terkait dengan makanan. Secara umum, orang Yahudi di Surabaya tidak punya masalah.[97] Namun demikian, pada 2009 sekelompok aktivis Muslim melakukan demonstrasi menentang penyerangan Israel di Jalur Gaza, membakar bendera Amerika Serikat dan Israel dan memaksa agar sinagoga tersebut disegel, sebelum kemudian melanjutkan aksi mereka ke Kentucky Fried Chicken dan McDonalds.[98]

Syiah boleh jadi telah ada di Indonesia sejak masa-masa awal Islamisasi berabad-abad lampau, tetapi nyaris sama sekali tak terdengar gaungnya pada masa yang lebih modern sampai setelah revolusi Iran yang dipimpin oleh Ayatollah Khomeini meletus pada 1979. Sejak saat itu, Iran menawarkan beasiswa bagi warga Indonesia untuk belajar di sana. Di Indonesia sendiri, Islam Syiah secara khusus terepresentasikan di dalam sosok Dr. Jalaluddin Rakhmat (lahir di Bandung pada 1949), tetapi juga di

---

pindahan agama yang terjadi melalui perkawinan (diskusi di Surabaya, 24 November 2007). Data yang dihimpun oleh Suhadi Cholil mengenai perkawinan di Gunung Kidul pada 2005-6 menunjukkan bahwa sekitar 17-19 persen dari 546 perkawinan yang berlangsung dan tercatat di wilayah tersebut melibatkan perpindahan agama.

[97]Diskusi dengan ibu penjaga sinagoga, Surabaya, 24 Oktober 2008. Ibu tersebut meminta saya untuk tidak menuliskan namanya, yang saya hargai dan patuhi.

[98]*JktP* online, 14 Januari 2009.

dalam diri tokoh-tokoh lainnya. Di wilayah Jawa Tengah dan Jawa Timur, pusat Syiah terletak di Bangil, di mana sebuah pesantren kaum Syiah didirikan pada 1973 oleh Habib Husein al-Habsyi, guru Jalaluddin. Berbagai demonstrasi telah digelar dari waktu ke waktu terhadap kaum Syiah dan aliran ini pun pernah secara mentah-mentah dikecam oleh kalangan Sunni dari keturunan Arab, antara lain di dalam majalah *al-Kisah*.[99] Pesantren Bangil pernah mengalami konflik pada 2007. Setelah peraturan bersama tiga menteri terkait pelarangan Ahmadiyah keluar pada Juni 2008, sebuah spanduk dipampangkan di Ampel (sebuah kompleks Arab di Surabaya di mana makam wali Sunan Ampel terletak) yang menyatakan bahwa kini telah tiba giliran kaum Syiah untuk ditangani, tetapi sebagai ketua forum antarumat beragama setempat, K.H. Imam Ghazali Said memerintahkan agar spanduk tersebut diturunkan.[100] Pada awal 2011, pesantren tersebut diserang oleh sekitar 100 pemuda yang datang dengan sepeda motor dan melempari kompleks itu dengan batu, melukai dua santri serta seorang penjaga,[101] tetapi tidak terjadi serangan dengan bahan peledak seperti yang menimpa gereja-gereja orang Kristen atau pembunuhan yang disertai kekerasan seperti yang diderita oleh kaum Ahmadiyah. Akan tetapi, di daerah Sampang (Madura), aksi massa anti-Syiah meningkat pada 2012 sehinggga mengambil nyawa orang dan ratusan pengikut Syiah diusir dari rumah-rumahnya.

[99]Lihat *al-Kisah* no. 12/4, 17 Juni 2007. Untuk informasi mengenai majalah ini, yang dibentuk pada 2003 dan secara khusus menarik minat pembaca setia di kalangan kaum Muslim Indonesia yang punya kecondongan pada Sufisme dan menerima otoritas para Habib, silakan lihat Ismail Fajri Alatas, "Securing their place: The Ba'alawi, prophetic piety and Islamic resurgence in Indonesia (tesis MA, National University of Singapore, 2008), hlm. 90–1.

[100]Diskusi dengan K.H. Imam Ghazali Said, pesantren An-Nur, Wonocolo, Surabaya, 23 Oktober 2008.

[101]*JktP* online, 15 Februari 2011, 17 Februari 2011; "Pernyataan resmi Ponpes YAPI" di http://www.yapibangil.org.

Seberapa besar dampak dari gerakan-gerakan Islamis dan Dakwahis yang lebih kecil ini terhadap masyarakat Jawa secara umum sulit untuk ditaksir secara mendetail, tetapi tidak ada yang meragukan bahwa berbagai gerakan tersebut aktif, menarik perhatian dan tanpa henti mendorong serta memperjuangkan agenda-agenda Islamis dan Dakwahis, melawan "Kristenisasi", "kemaksiatan" dan "kesesatan". Sebuah kelompok penelitian dari UIN Jakarta mengkaji "benih-benih Islam radikal" di 10 masjid di Surakarta.[102] Mereka mencatat bahwa pembicara-pembicara seperti Abu Bakar Ba'asyir atau orang dari organisasi semacam HTI (yang mereka masukkan dalam definisi golongan "radikal" mereka) memberi khotbah dan pengajian di beberapa masjid tersebut. Organisasi esktremis Hidayatullah terepresentasikan dan tempat yang dijadikan situs pengkajian pun meliputi komunitas Gumuk, rumah FPIS. Di antara pengurus dan jemaat masjid, terdapat orang-orang yang berafiliasi dengan HTI, MMI, MTA dan beberapa gerakan aktivis lain (dan juga organisasi Islam yang lebih besar, Muhammadiyah dan NU). Terdapat beberapa pembicara yang berpendapat bahwa Islam tidak sejalan dengan demokrasi, yang meyakini bahwa kekhalifahan harus ditegakkan dan menginginkan agar hukum syariah diterapkan, atau yang bersimpati pada aksi-aksi kaum ekstremis. Tetapi, menentukan seberapa luas gagasan-gagasan semacam itu diterima atau seberapa dalam dampak yang ditimbulkannya terhadap orang lain lebih sulit untuk dilakukan. Di antara mereka yang diwawancarai, terdapat pula orang-orang yang toleran pada pluralisme beragama dan menolak berbagai gagasan kaum Islamis atau ekstremis. Di Masjid Agung Surakarta, khotbah tentang jihad dan penerapan hukum syariah memperoleh minat yang "sangat rendah"dari para jemaah. Ketika seorang pembicara dari HTI menyampaikan khotbah Jumat yang berapi-api mengenai perlunya kekhalifahan,

[102]Ridwan al-Makassary dan Ahmad Gaus AF (peny.), *Benih-benih Islam radikal di masjid.*

sebagian besar jemaah yang hadir seakan menganggapnya angin lalu. Di sebuah masjid yang lain, seorang pembicara tamu memberi khotbah yang isinya sangat radikal, membuat para jemaah merasa jengah dan memutuskan untuk tidak mengundangnya lagi.[103] Guinness mencatat kejadian serupa di Yogyakarta pada 2000 bahwa khotbah-khotbah yang diberikan di berbagai masjid di kampung kadang "mengajak jemaah untuk berbuat kekerasan" dan "menyerukan jihad", tetapi masyarakat setempat tidak selalu setuju dan, ketika mereka keluar dari masjid, kebanyakan mengabaikannya dan "kembali menyibukkan diri dengan hal-hal sehari-hari".[104] Meskipun tidak dapat diragukan bahwa masjid merupakan sebuah saluran penting untuk menyebarluaskan pemahaman akan Islam di antara masyarakat melalui berbagai kegiatan pengajian dan khotbah salat Jumatnya, masih belum jelas berapa banyak dari hal-hal tersebut mengajarkan berbagai konsep yang terkait dengan gerakan Islamis dan Dakwahis yang kecil yang kita diskusikan di sini atau dampak seperti apa yang mereka miliki atas jemaah mereka. Perlu diingat kiranya bahwa jumlah masjid dan mushala yang dimiliki oleh NU dan Muhammadiyah jauh lebih banyak daripada yang dipunyai oleh gerakan-gerakan yang lebih kecil ini. Hal tersebut, tentu saja, tidak berarti bahwa hanya ada "satu ajaran" yang dikhotbahkan atau disebarluaskan di masjid-masjid milik Muhammadiyah dan NU.

Penting untuk dicatat siapa saja yang umumnya menjadi kader dari gerakan-gerakan ini, sebab mereka merepresentasikan satu unsur penting di dalam kepemimpinan Indonesia di masa mendatang. Sebuah pola yang kurang-lebih konsisten—walaupun tidak universal—bisa diamati di sini.[105] Orang-orang ini cenderung

[103]Ibid., hlm. 153, 155, 200.

[104]Guinness, *Kampung, Islam and state*, hlm. 184–5.

[105]Karena ketiadaan survei yang mendalam terhadap para pengikut kelompok-kelompok ini, apa yang didiskusikan di sini, tentu saja, hanya didasarkan pada kesan yang tampak. Kesan serupa, paling tidak, dilihat juga oleh orang lain, seperti Hilmy, *Islamism and democracy*, hlm. 118.

masih muda, mendambakan mobilitas ke atas dan sedang berkuliah atau sudah lulus dari perguruan tinggi. Ilmu-ilmu yang mereka pelajari biasanya berada dalam disiplin non-humaniora dan non-Islami—ilmu pengetahuan alam, kedokteran, kedokteran hewan dan teknik. Disiplin-disiplin eksakta seperti ini merupakan fakultas yang banyak dicari, menarik minat calon-calon mahasiswa yang paling hebat di kelas mereka. Karenanya, stereotip tentang para pengikut, katakanlah, HTI atau MMI, adalah orang-orang yang cerdas dan terdidik di bidang teknik, tetapi tahu tentang Islam hanya melalui masjid kampus dan para pemimpin dari gerakan-gerakan tersebut. Sebagian besar dari mereka belajar di berbagai universitas besar dan ternama di Indonesia: Gadjah Mada, Universitas Indonesia, Institut Teknologi Bandung, dan semacamnya. Sebagian kecilnya yang memang telah mempelajari ilmu-ilmu keislaman secara formal biasanya belajar di Arab Saudi, di mana penafsiran Wahhabi mendominasi. Bukan hal yang tidak lazim bila tokoh pemimpin gerakan tersebut memiliki latar belakang etnis Arab dan, dengan demikian, mempunyai otoritas tertentu di dalam masyarakat Islam, khususnya bila dia bisa mengklaim sebagai keturunan Nabi (*Habib*). Perguruan-perguruan Tinggi Islam Negeri seperti STAIN, IAIN dan UIN lebih jarang terepresentasikan di kalangan kelompok ini. Hasyim Muzadi dari NU mengamati bahwa Liberalisme justru lebih dominan di berbagai perguruan tinggi Islam negeri tersebut sebab kebanyakan mahasiswa mereka berasal dari pesantren yang kemudian belajar di institusi-institusi Islam ini sampai mereka "capek terus-menerus menjadi orang saleh".[106] Pemimpin PKS Yogyakarta Kholil Mahmud mengatakan bahwa IAIN adalah lahan yang sulit ditembus partainya, dan lebih berhasil meraih dukungan di fakultas-fakultas Ilmu Alam atau

[106]Dikutip di dalam *JktP* online, 30 November 2010.

Ilmu Pasti.[107] Namun demikian, seiring berubahnya IAIN menjadi UIN, mereka menambah fakultas-fakultas baru yang umumnya mendukung berbagai kelompok aktivis yang lebih kecil dan lebih ekstrem ini dan, memang, di fakultas-fakultas baru inilah gerakan mahasiswa yang ada hubungan dengan PKS, KAMMI, kemudian memperoleh dukungan.[108]

Noorhaidi Hasan mewawancarai 125 anggota Laskar Jihad yang telah terlibat di dalam pertikaian berdarah antara kaum Kristen dan Islam di Maluku. Sebagian besar dari mereka berusia antara 20 dan 35 tahun, dan merupakan mahasiswa, lulusan atau jebolan dari universitas-universitas negeri di Jawa Tengah, di mana kebanyakan belajar di fakultas ilmu alam dan teknik. Beberapa dari antara mereka berasal dari keluarga berada dan berlatar belakang santri, tetapi tidak sedikit yang datang dari keluarga abangan yang tinggal di pedesaan dan baru belajar mengenai Islam ketika mereka tiba di kota untuk memulai kuliah mereka. Namun demikian, terdapat pula beberapa orang yang direkrut menjadi anggota Laskar Jihad dalam usia prakuliah, sering kali dari komunitas-komunitas di pinggiran kota (yang paling banyak dari seputaran Surakarta); sekali lagi, banyak dari mereka berlatar belakang abangan dan baru menjadi lebih komit pada ajaran Islam setelah bersentuhan dengan pengajaran di pesantren-pesantren Revivalis dan berbagai bentuk dakwah lainnya.[109] Sebuah kajian terhadap 80 orang pengikut gerakan-gerakan ekstremis di Jakarta pada 2000—yang meliputi Laskar Jihad, FPI, Laskar Mujahiddin-nya MMI dan sebuah organisasi aktivis mahasiswa bernama HAMMAS—menemukan suatu pola yang mirip. Jajaran madya dari berbagai organisasi ini terdiri

[107]Diskusi dengan Kholil Mahmud, Yogyakarta, 22 Maret 2008.

[108]Sebagai misal, wawancara Moh. Irfan Zamzami dengan Jeje Jaelani, seorang pemimpin KAMMI di UIN Yogyakarta, Yogyakarta, 28 Agustus 2008. KAMMI merupakan kependekan dari Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia.

[109]Hasan, *Laskar Jihad*, hlm. 159–70.

terutama dari orang-orang dengan pendidikan tinggi di berbagai bidang ilmu.[110]

Pola-pola yang teramati di dalam komposisi pengikut berbagai gerakan Islamis dan Dakwahis ini bukanlah hal yang khas Indonesia. Berbagai kajian terhadap gerakan-gerakan serupa di Timur Tengah—di mana istilah "fundamentalis" dipergunakan—telah menunjukkan, sebagaimana dirangkum oleh Valerie Hoffman, bahwa

> Sebuah pola yang konsisten muncul, di bentangan negara-negara yang berbeda ini, bahwa sebagian terbesar dari kaum fundamentalis merupakan mahasiswa dan lulusan universitas yang belajar ilmu-ilmu alam; biasanya mereka adalah mahasiswa yang berasal dari daerah pedesaan atau berlatar belakang religius tradisional. Gerakan-gerakan ini tampaknya menarik minat kalangan yang diuntungkan oleh sistem universitas yang meluas di seluruh negara ini, kalangan yang kemudian telah, karenanya, membuat beberapa penyesuaian terhadap lingkungan intelektual dan budaya urban yang modern setelah sebelumnya dibesarkan dalam lingkungan yang sangat tradisional ... Demikianlah, gerakan-gerakan fundamentalis di semua negara ini sebagian besar dilatarbelakangi oleh kalangan cendekiawan dari kelas menengah atau menengah ke bawah.[111]

---

[110]Chaider S. Bamualim, dkk., "Laporan penelitian: Radikalisme agama dan perubahan sosial di DKI Jakarta", hlm. 90. HAMMAS adalah singkatan dari Himpunan Mahasiswa Antar Kampus. The International Crisis Group mencatat bahwa pada akhir 2011 terjadi sebuah perubahan yang coraknya umum di dalam kelompok teroris di mana kini sebagian besar dari mereka adalah orang-orang "yang kalah terampil, kalah berpengalaman dan kalah terdidik daripada alumni Afghanistan dan Mindanao, sebagian besar berasal dari keluarga miskin dan hidup dari usaha dagang kecil-kecilan"; International Crisis Group, *Indonesia: From vigilantism to terrorism in Cirebon*, hlm. 1.

[111]Valerie J. Hoffman, "Muslim fundamentalists: Pyschosocial profiles", di dalam Martin E. Marty dan R. Scott Aplleby (peny.), *Fundamentalists comprehended* (The Fundamentalism Project, vol. 5; Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995), hlm. 206. Buku ini membahas gerakan-gerakan di Aljazair, Tunisia, Mesir, Iran dan Pakistan. Secara garis besar, observasi yang sama di Asia Tengah yang menjadi bagian dari Soviet, Afrika Utara, Iran dan Timur Tengah secara

Ada sangat banyak spekulasi mengenai mengapa pola ini muncul dengan begitu kuat, tetapi nyaris tidak ada consensus menyangkut jawabannya. Kami dapat menambahkan spekulasi kami sendiri di sini. Orang-orang muda dengan profil psikologis, kultural, sosial dan pendidikan seperti yang juga telah kita lihat dalam kasus Indonesia termasuk kalangan yang paling cerdas dalam generasi mereka. Mereka menghadapi masa peralihan dalam kehidupan pribadi mereka sekaligus beragam tantangan untuk menerobos struktur-struktur sosial yang ada menuju masa depan yang mereka inginkan, dan tertarik pada berbagai bidang studi yang—tidak seperti ilmu-ilmu humaniora dan sosial—tampak menjanjikan jawaban yang langsung, jelas dan tak terbantahkan (asalkan mereka tidak harus bersentuhan dengan fisika teoritis, tentu saja). Bagi mereka yang tertarik pada bidang studi-bidang studi semacam itu, agama yang, dalam kadar tertentu, juga menjanjikan jawaban yang langsung, jelas dan tak terbantahkan akan secara sekaligus menawarkan keamanan psikologis, jaminan identitas dan jejaring sosial, serta mungkin anak tangga menuju kemajuan dan, yang tak kalah penting, janji akan pahala akhirat. Sungguh sebuah janji yang begitu memikat hati mereka.

Demikianlah, memang sudah menjadi maksud dari gerakan-gerakan Islamis dan Dakwahis yang lebih kecil ini untuk membangun kader pengikut yang ke depannya mungkin akan memegang peran sebagai pemimpin Indonesia. Mereka adalah orang-orang yang menginginkan perubahan besar, dan orang yang menginginkan perubahanlah yang akan membuat inisiatif. Mereka adalah garda depan, pembuat perubahan, protagonis yang akan menggerakkan agenda menuju pemenuhannya. Mereka dapat melakukannya karena—seperti sudah kita lihat di sepanjang

---

umum dapat dibaca di Roy, *Failure of political Islam*, hlm. 3, 49-53. Agak mengejutkan untuk melihat begitu banyak pemimpin Islam ekstrim yang merupakan ahli teknik, sebagaimana bisa diamati dalam Kepel, *Jihad*.

Bab 7–12—mereka beroperasi di lingkungan di mana Islam meresap ke dalam masyarakat Jawa melalui berbagai lembaga pendidikan, melalui berbagai upaya untuk menegaskan kesepahaman dalam keyakinan Islam dan melalui aktivitas-aktivitas organisasi Islam berskala besar, meninggalkan berbagai gagasan dan praktik abangan, kebatinan serta yang terkait dengannya dan menjadikan bentuk-bentuk seni dan gaya-gaya pertunjukan lama lebih Islami atau terhapuskan. Di dalam diskusi periode paska-1998 sejak Bab 7, kita telah mencatat suatu perubahan yang besar di dalam masyarakat Jawa semenjak kejatuhan Soeharto, sebuah transisi yang fondasinya sudah terbangun sejak abad-abad sebelumnya. Kita membahas berbagai gerakan besar dan yang lain-lain dengan ragam pandangan yang berbeda mengenai Islam di Bab 10, tetapi gerakan-gerakan berskala besar tersebut tampak harus rela berada dalam posisi bertahan di hadapan berbagai gerakan yang kecil namun membawa perubahan besar tersebut.

Kini, kita mungkin bertanya siapa yang masih menentang Islamisasi yang semakin mendalam dan meluas di antara masyarakat Jawa? Siapakah kini sang penantang yang disebut di dalam judul buku ini dan memainkan peran yang sedemikian kuat hingga 1960-an? Jawabannya—seperti akan kita diskusikan di bab selanjutnya—nyaris tidak ada.

BAB 13

Oposisi yang Masih Tersisa: Mengupayakan Ruang Publik yang Lebih Netral

Saat ini, tidak ada lagi perlawanan yang signifikan terhadap proses Islamisasi yang lebih dalam atas masyarakat Jawa. Yang ada hanyalah perbedaan pendapat mengenai bentuk kehidupan Islam macam apa yang perlu dibangun, sejauh mana keragaman dan pluralitas di dalam Islam dapat diterima atau diinginkan, bagaimana masyarakat Islam mesti menjalin hubungan dengan kaum minoritas bukan Muslim yang signifikan di tengah-tengah-nya, dan peran macam apa yang Islam (atau, malahan, agama secara umum) mesti mainkan dalam kehidupan publik. Tidak ada konsensus yang jelas dalam satu pun dari isu-isu ini. Nyaris tidak ada seorang pun—paling tidak, nyaris tidak ada seorang pun yang secara terbuka—yang berpikiran bahwa pengaruh Islam yang semakin dalam itu adalah sesuatu yang buruk atau harus diubah arahnya, kecuali, tentu saja, kalangan penginjil Kristen yang ingin bisa memenangkan jiwa-jiwa demi versi kerohanian mereka sendiri serta beberapa orang yang berani membela gagasan-gagasan asli Jawa secara konfrontatif. Tetapi,

bahkan kaum Kristen yang paling tidak realistis sekalipun amat kesulitan untuk membayangkan, seperti terjadi pada dasawarsa 1970-an, bahwa mayoritas masyarakat Indonesia akan berpindah agama dan memeluk Kekristenan; orang beragama bisa jadi menghayati kehidupan yang bergantung pada lompatan iman, tetapi akan dibutuhkan suatu loncatan raksasa untuk berpikir demikian. Tidak ada kekuatan politik yang menghalangi pengaruh Islam, seperti yang terjadi pada dua dasawarsa pertama menyusul kemerdekaan. Sejarah telah berjalan, membawa serta perubahan sosial yang mendalam bersamanya.

Bentuk resistensi terbesarnya saat ini adalah konsen bagaimana agama memengaruhi kehidupan publik, mengenai keengganan dan bahkan penolakan terhadap apa yang sebenarnya justru diingin-inginkan oleh kalangan Islamis itu sendiri: sebuah pemerintahan dan ruang publik yang dilandaskan atas hukum Islam. Di Bab 10, kita telah menyinggung gerakan-gerakan Islam Liberal berukuran kecil, yang menganggap agama sebagai urusan pribadi yang tidak semestinya dicampurtangani oleh negara. Pandangan semacam ini memiliki akar intelektual yang signifikan di dalam Indonesia, seperti sudah kita bahas di atas. Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Djohan Effendy, Dawam Rahardjo, Said Agil Siradj, Masdar F. Mas'udi dan yang lain-lain memperjuangkan tegaknya sebuah ruang publik yang netral selama bertahun-tahun, baik selama periode Orde Baru maupun masa demokratis setelahnya.[1] Di tengah-tengah Islamisasi yang lebih dalam di masyarakat, mulai dari masyarakat kelas menengah perkotaan hingga warga desa yang tinggal di pelosok, argumen-argumen mereka tetap berada pada level intelektual alih-alih terputus dari realitas sosial dan politis yang melingkupinya. Pandangan kaum Islam Liberal di Indonesia sejalan dengan pandangan tokoh Islam dan hak asasi manusia berdarah Sudan yang

[1]Sejarah tentang hal ini dikupas lebih lanjut di dalam Assyaukanie, *Islam and the secular state*, Bab 5.

tinggal dan hidup di Amerika Serikat, Abdullahi Ahmed An-Na'im, yang berpendapat bahwa seseorang bisa menjadi Muslim sejati hanya apabila dia melakukannya berdasar kehendak bebasnya, tanpa paksaan dari pemerintah atau pihak mana pun juga, dan, dengan demikian, menganjurkan pemisahan yang tegas antara agama dan negara. Gagasan-gagasannya telah tersebar di Indonesia dan punya pengaruh yang besar, tetapi, tentu saja, mendapat kritikan tajam dari kalangan Islamis.[2] Gagasan Liberal memang mendapatkan dukungan yang luas, tetapi kekuatan politik yang ada di belakangnya terbatas.

Bagi yang menginginkan suatu ruang publik yang tidak berasaskan agama (non-religius) di Indonesia, mereka perlu mengupayakannya di dalam wacana religius. Situasi di Indonesia tidak sama seperti keadaan yang dihadapi oleh kaum sekularis di Eropa, tetapi lebih mirip dengan situasi dari mereka yang punya pemikiran serupa di Amerika Serikat. Susan Jacoby mengamati bahwa pada dasawarsa 1950-an kalangan liberal Kristen Amerika menjadi semakin memisahkan diri dari golongan konservatif, sehingga, sebagai akibatnya, terbentuklah suatu aliansi konservatif Katolik dan Protestan untuk melawan Komunisme dan sekularisme. Ini berarti bahwa, pada masa berkembangnya religiusitas, kaum sekularis Amerika (yakni mereka yang "tidak mengimani suatu agama tertentu", memiliki pandangan dunia yang sekuler dan berpandangan bahwa agama adalah suatu urusan pribadi) mendapati diri mereka beraliansi dengan kalangan liberal religius dalam usaha menentang pengaruh gereja di ruang publik. Lebih lanjut, Susan menjelaskan,

[2]Gagasan-gagasan ini secara khusus tertuang di dalam Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the secular state: Negotiating the future of Shari'a* (Cambridge, MA, dan London: Harvard University Press, 2008). Terjemahan bahasa Indonesia dari buku ini diterbitkan pada 2007, lebih dulu daripada edisi bahasa Inggrisnya, dan menimbulkan kontroversi yang signifikan.

> Kesadaran kalangan sekularis Amerika bahwa mereka memiliki kesamaan landasan dengan kaum liberal religius dulu (dan sampai kini) secara taktis perlu demi pencapaian tujuan politik, sosial dan hukum yang sama. Akan tetapi, kesadaran tersebut, sejak akhir Perang Dunia Kedua, telah menafikan penolakan langsung dan tegas terhadap agama yang diusung oleh kalangan pemikir bebas (*freethinker*) pada abad kesembilan belas.[3]

Di dalam atmosfer politik dan religius Indonesia saat ini, mereka yang memperjuangkan suatu pemisahan Liberal antara agama dan negara harus "mendandani" hasrat mereka dengan istilah-istilah yang lebih dapat diterima daripada sekularisme dan Liberalisme (oleh MUI, kedua-duanya dinyatakan haram), sehingga mereka biasanya kemudian berpaling pada Pancasila (yang tidak dapat difatwakan haram oleh MUI sebab Pancasila adalah dasar negara Indonesia). Pancasila sendiri sebagai konsep masih terus diperdebatkan dan mendapat tentangan, bahkan sejak kelahirannya pada tahun 1945. Pancasila telah dikorupsi habis-habisan oleh Soeharto dan di tahun-tahun perdana menyusul kejatuhannya, yang kelihatan adalah bahwa Pancasila menghilang begitu saja dari diskursus publik. Namun demikian, dalam pengertian politik, hukum dan konstitusional, Pancasila tetap saja penting, karena konstitusi atau undang-undang dasar Republik Indonesia dilandaskan atasnya dan sila pertama dari Pancasila berbunyi "Ketuhanan Yang Mahaesa". Demikianlah, negara Indonesia—dan, di Indonesia yang terdesentralisasi, lebih dari 500 bagian lokal dari negara itu—secara konstitusional terjalin-pilin dalam urusan-urusan religius akan tetapi dengan cara yang kurang jelas. Tiadanya kejelasan tersebut memunculkan ruang bagi perdebatan. Kami mencatat bahwa ketika Mahkamah Kons-

---

[3]Susan Jacoby, *Freethinkers: A history of American secularism* (New York: Henry Holt and Company, 2005), hlm. 311-5; kutipan berasal dari hlm. 313. Definisi yang diajukan Susan atas "sekularis" terdapat di hlm. 6–7.

titusi membahas undang-undang antipenodaan agama pada bulan April 2010, lembaga negara tersebut berkomentar bahwa

> Negara sesuai amanat konstitusi juga turut bertanggung jawab meningkatkan ketakwaan dan akhlak mulia. Domain agama adalah konsekuensi penerimaan ideologi Pancasila. Dalam negara Pancasila, tidak boleh diadakan kegiatan yang menjauhkan nilai religiusitas dan keagamaan. Jadi negara tidak memberikan peluang untuk menodai agama lain.[4]

Di Indonesia, karenanya, menjadi seorang ateis adalah sesuatu yang bertentangan dengan undang-undang dasar. Demikian pun upaya untuk mengingkari peran agama dalam kehidupan publik. Tetapi, peran macam apa yang perlu dijalankan agama tetap menjadi bahan kontroversi.

Ada masanya, pada 1940-an sampai 1960-an, ketika Pancasila dipandang sebagai alternatif bagi Islam, sebagai opsi filosofis non-Islami. Mengingat proses religiusisasi hampir seluruh diskursus atau wacana di Indonesia, seperti tercermin di dalam argumen yang dikemukakan oleh Mahkamah Konstitusi di atas, keadaan-nya kini tidak lagi semacam itu. "Ketuhanan yang Mahaesa" secara umum dianggap sebagai upaya sadar untuk menjadikan agama sebuah fungsi inti dari negara, sebagaimana dicontohkan dalam keberadaan Kementerian Agama. Bagi kalangan Islamis seperti Abu Bakar Ba'asyir atau Ustaz Mudzakkir dari Gumuk, Pancasila itu haram karena menjadi dasar negara Indonesia, yang di dalam dirinya sendiri tidak bisa diterima karena identitas nasional memecah-belah dan memperlemah persatuan umat di seluruh penjuru dunia. Namun demikian, orang-orang yang dapat menerima gagasan tentang suatu bangsa bernama Indonesia bisa menafsirkan Pancasila sebagai hal yang memfasilitasi peran negara dalam Islam dan sebaliknya.

---

[4]Sidang Mahkamah Konstitusi dilaporkan di http://www.mahkamahkonstitusi.go.id/index.php?page=website.BeritaInternalLengkap&id-3941.

Jadi, bagi mereka yang menginginkan ruang publik yang sekuler atau secara agama netral, penafsiran tertentu terhadap Pancasila harus menang. Pada 2006, sebuah simposium diselenggarakan di Universitas Indonesia di Jakarta dengan tema "Restorasi Pancasila: mendamaikan politik identitas dan modernitas". Acara ini diorganisasi oleh Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Indonesia, kelompok *Tempo*, Brighten Institute for Public Policy and Development Studies dan Perhimpunan Pendidikan Demokrasi. Kegiatan simposium ini menghadirkan para intelektual terkemuka tanah air yang berkumpul untuk menimbang bagaimana Pancasila bisa ditempatkan kembali di posisi yang semestinya di dalam kehidupan nasional setelah sebelumnya "dirusak" oleh Soeharto. Beberapa esai yang dipresentasikan, harus diakui, sedikit terlalu teoritis, tetapi secara umum semangatnya adalah usaha untuk mengaitkan Pancasila dengan nilai-nilai yang terkandung dalam semboyan nasional, *Bhinneka Tunggal Ika*. Ungkapan ini merupakan sebuah frasa dari bahasa Jawa Kuno yang secara resmi (walaupun agak tidak akurat) diterjemahkan sebagai "meski berbeda-beda satu jua".[5] Semboyan ini diadopsi pada masa-masa awal berdirinya Republik Indonesia sebagai ekuivalen dalam bahasa Indonesia "klasik" untuk semboyan Amerika Serikat *e pluribus unum*.

Bagi para peserta dalam seminar di Jakarta tersebut, adalah hal yang penting bahwa Pancasila dimengerti sebagai sebuah ungkapan kesatuan Indonesia di dalam realitas keberagaman etnis, religius dan kultural, dan sebagai sesuatu yang menepikan

---

[5]Frasa "Bhinneka Tunggal Ika" berasal dari kitab Sutasoma dari abad ke-14 yang ditulis dalam bahasa Jawa Kuno dan mengisahkan kesatuan mistis antara Siwa dan Buddha: "Mereka berbeda, namun satu juga (*bhinneka tunggal ika*), sebab tidak ada kemenduaan di dalam Kebenaran Kenyataan". Untuk pembahasan mengenai bagaimana "yoga ketidakmenduaan" (sebagaimana diistilahkan oleh Ensinck) bertahan hidup di masyarakat Jawa yang mengalami Islamisasi pada abad ke-18, silakan lihat makalah saya yang berjudul "Unity and disunity in Javanese political and religious thought of the eighteenth century", *Modern Asian Studies* vol. 26 (1992), no. 4, hlm. 663–78.

setiap gagasan mengenai negara Islam. Goenawan Mohamad, misalnya, mengkritik gagasan tentang sebuah negara Islam karena kenaifannya mengenai kemungkinan menyempurnakan umat manusia.[6] Secara tersurat, Azyumardi Azra mengaitkan istilah "multikulturalisme" dan *Bhinneka Tunggal Ika*.[7] Dawam Rahardjo memberi label "sekuler" pada Pancasila dan mengatakan,

> Tentu saja Ketuhanan yang Maha Esa, atau monotheisme adalah dasar negara. Tetapi negara tidak didasarkan pada ajaran agama tertentu, apalagi mazhab agama tertentu. Negara dalam hal in bersifat netral terhadap agama-agama yang dipeluk oleh rakyat-nya.[8]

Simposium tersebut memuncak dalam "Maklumat Ke-indonesiaan" yang, antara lain, menyatakan,

> Maka Indonesia tak menanggap Pancasila sebagai agama—sebagaimana Indonesia tidak pernah dan tidak hendak mendasarkan dirinya pada satu agama apa pun. Nilai luhur agama-agama mengilhami kita, namun justru karena itu, kita mengakui keterbatasan manusia. Dalam keterbatasan itu, tak ada manusia yang bisa memaksa, berhak memonopoli kebenaran, patut menguasai percakapan. ... Maka hari ini kita berseru, agar bangun jiwa Indonesia, bangun badannya, dalam berbeda dan bersatu![9]

Rasanya, kita tidak perlu menegaskan lebih jauh bahwa ini bukanlah seruan yang akan menarik minat Abu Bakar Ba'asyir,

---

[6]*Restorasi Pancasila: Mendamaikan politik identitas dan modernitas: Prosiding symposium peringatan Hari Lahir Pancasila, Kampus FISIP UI, Depok, 31 Mei 2006* (Bogor: FISIP UI, Kelompok Tempo Media, Perhimpunan Pendidikan Demokrasi, dan Brighten Institute, 2006), hlm. 46, 51.

[7]Ibid., hlm. 151, 154. "Multikulturalisme" menjadi istilah yang banyak dipilih untuk menggantikan istilah "pluralisme" yang difatwakan haram oleh MUI pada 2005.

[8]Ibid., hlm. 303.

[9]Ibid., hlm. 434.

Mudzakkir dan pengikut-pengikut FPIS-nya atau para kader HTI.

Namun demikian, bahkan di dalam forum yang pada dasarnya bersifat Liberal ini, samar-samar terdengar gema yang menggaungkan berbagai persoalan yang ada di lapangan. Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Politik UI mengamati,

> Implementasi prinsip-prinsip Pancasila dapat melahirkan bentuk sikap yang kontradiktif. Prinsip toleransi dalam kehidupan keagamaan sebaimana diharapan pada sila pertama dapat melahirkan bentuk sikap intoleransi ketika Menteri Agama mengizinkan satu agama untuk mengundang pemeluk agama lainnya dalam acara seremonial keagamaannya.[10]

Dalam konteks lain pun, terdapat berbagai upaya untuk mengingatkan kembali orang pada Pancasila sebagai gagasan ideal yang dapat mengikat rakyat Indonesia meskipun mereka berbeda-beda. PDIP Kabupaten Kediri menyelenggarakan acara serupa pada hari yang sama pada 2006 dengan penyelenggaraan seminar di Jakarta. Acara ini mengundang Budiman Sudjatmiko, kini anggota PDIP, yang sepuluh tahun sebelumnya memimpin partai berhaluan kiri, Partai Rakyat Demokratik (PRD), yang dikejar-kejar oleh rezim Soeharto. Juga hadir para petani dan buruh untuk menceritakan persoalan kehidupan mereka (yang, secara tersirat, akan dibantu diselesaikan oleh Pancasila).[11] Tiga tahun setelahnya, "Kongres Pancasila" diadakan di Universitas Gadjah Mada, di mana dimunculkan seruan untuk membersihkan Pancasila dari stigmatisasi sebagai ideologi Orde Baru-nya Soeharto.[12] Pada 2010, Kepala Badan Intelijen Negara (BIN) As'ad Said Ali mengungkapkan kekhawatirannya di sebuah seminar lain di Yogyakarta bahwa Pancasila telah kehilangan kre-

---

[10]Ibid., hlm. 21.

[11]*RK*, 27 Mei 2006.

[12]*Kmps*, 1 Juni 2009.

dibilitasnya di kalangan kaum muda, dengan sekolah menjadi pihak yang dianggapnya patut disalahkan.[13]

Seruan-seruan ini nyaris seperti bisikan lirih di padang gurun: kerusakan yang Soeharto timpakan atas Pancasila dan karakter inheren Pancasila yang pada dasarnya terlampau umum menjadikannya landasan filosofis yang lemah bagi sebuah negara yang juga lemah. Walaupun semua partai politik yang turut-serta di dalam pemilihan umum secara terbuka mengatakan bahwa mereka mendukung Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika, tidak ada satu pun dari antara mereka yang bersedia menggunakan ini sebagai dasar untuk melawan arus Islamisasi. Hal tersebut berisiko membangkitkan kembali politik aliran masa lalu yang telah memakan banyak korban dan menghalangi mereka untuk menggunakan Islam sebagai daya tarik guna memperoleh tambahan suara. Mengambil jalan itu tidak ada keuntungan politisnya. Kalangan cendekiawan Liberal tetap bersedia dan bersemangat untuk mendukung Pancasila sebagai cara untuk menghadirkan kembali ruang publik yang sekuler atau netral secara religius, tetapi dalam kenyataan Indonesia kontemporer Pancasila hanya memiliki daya tarik politik atau sosial yang kecil saja.

Tokoh-tokoh NU maupun Muhammadiyah tidak kesulitan untuk mendukung Pancasila. Bagi mereka, mendukung Pancasila adalah hal yang baik karena Pancasila (a) mengusung nasionalisme Indonesia sekaligus juga (b) mereligiuskan ruang publik. Kita kiranya bisa mengambil K.H. Muslim Imampura (Mbah Lim) sebagai contoh. Dia memberi nama pesantrennya dekat Klaten Pondok Pesantren al-Muttaqien Pancasila Sakti, sebuah nama yang menggabungkan sebuah tempat bagi orang-orang beriman dengan "Pancasila yang memiliki kesaktian supernatural". Adalah hal yang jarang bagi seorang pemimpin Islam untuk menggambarkan Pancasila sebagai sesuatu yang "sekuler", seperti

---

[13]*JktP* online, 19 Mei 2010.

disampaikan oleh Dawam Rahardjo di seminar di Jakarta yang disebut di atas. Pada 2010, K.H. Agus Miftach, seorang kiai NU dan ketua sebuah organisasi yang bernama Front Persatuan Nasional,[14] berbicara mengenai perlunya memperkuat dan mempertegas Pancasila sebagai ideologi nasional guna membawa bangsa Indonesia ke jalannya yang benar, sebab gagasan-gagasan suci yang terkandung di dalam Pancasila dapat mencegah perilaku yang jahat, seperti korupsi. Berikut adalah pernyataannya:

> Negara ber-Ketuhanan YME telah mematrikan jiwa religius dalam penyelenggaraan Negara sehingga menjadikan olah kenegaraan berada di wilayah yang sakral dan membawahkan semua yang profan di bawahnya. Inilah penyucian Negara dengan ideologi kebangsaan Pancasila.[15]

Di bawah level cendekiawan dan orang yang memiliki pengaruh di dalam masalah publik, Pancasila sering digunakan oleh penganut kebatinan untuk menjustifikasi serta membela keyakinan mereka. Bagi mereka, Pancasila menarik karena ia memiliki asal-usul Indonesia dan terkait dengan Sukarno (yang masih dipandang sebagai sesosok yang heroikoleh banyak kalangan) selain bahwa Pancasila memberikan landasan bagi *Weltanschauung* mereka, yang mereka yakini juga berakar pada warisan

---

[14]Informasi mengenai Agus Miftach dan FPN dapat dibaca di situs Web organisasi tersebut di http://persatuan.web.id.

[15]Dikutip di dalam *AntaraNews.com*, 7 April 2010. Gagasan bahwa "olah kenegaraan berada di wilayah yang sakral" agak mirip pernyataan yang dibuat oleh Ayatollah Khomeini pada 1988 bahwa pemerintahannya merepresentasikan sebuah "mandat mutlak" yang dititahkan secara ilahiah, membuat urusan-urusan kenegaraan memiliki karakter religius dan memberi perintah-perintah Ayatollah sendiri status sebagai perintah ilahi. Namun demikian, saya tidak berpikir bahwa ini adalah apa yang sejatinya dimaksudkan oleh Agus Miftach. Lihat Said Amir Arjomand, "Shi'ite jurisprudence and constitution making in the Islamic Republic of Iran", di dalam Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (peny.), *Fundamentalism and the state: Remaking politics, economies and militance* (The Fundamentalism Project, vol. 3; Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1993), hlm. 96–7.

asli Jawa. Demikianlah, bagi para penganut kebatinan, Pancasila bukanlah sejenis filosofi yang kompleks yang bisa diseminarkan oleh para cendekiawan. Alih-alih, Pancasila adalah sebuah konsep yang memberi perlindungan—semacam jimat, mungkin—yang (a) jelas-jelas bisa diterima oleh sebagian besar rakyat Indonesia dan (b) bukan Islam. Kita sudah menyinggung di Bab 11 bahwa kelompok *wong kere* mengklaim Pancasila sebagai pedoman mereka. Pentingnya Pancasila juga digarisbawahi oleh pemimpin sebuah gerakan kebatinan di Yogyakarta.[16] Tokoh-tokoh kebatinan di Surabaya mengatakan bahwa Pancasila itu "final, selesai", bahwa ia adalah "*way of life* kita".[17] Sebuah seminar yang digelar di Perpustakaan Nasional di Jakarta pada 2009 mengangkat topik "Sabda Palon Nayagenggong dari masa ke masa", dan, dengan demikian, mengingatkan orang pada sosok anti-Islam dalam *Babad Kedhiri* dan kitab-kitab anti-Islam lain yang aslinya ditulis di Kediri pada dasawarsa 1870-an, sebagaimana sudah dibahas di atas. Pertemuan ini sebenarnya tak bisa disebut aktivitas intelektual murni karena yang lebih dikedepankan adalah pandangan mengenai keunggulan atau superioritas kebudayaan Jawa, khususnya atas Islam. Sebagian besar yang hadir mengungkapkan sentimen pro-kejawen mereka dan mengambil jarak dari atau menentang Islam, setidak-tidaknya terhadap versi garis-kerasnya. Tidak mengejutkan, karenanya, bahwa beberapa berbicara mengenai pentingnya upaya untuk mempertahankan dan mempromosikan Pancasila, dan seorang pembicara (dari Surakarta) bahkan menekankan bahwa perlu dilakukan "pemaksaan".[18]

---

[16]Kelompok yang dimaksud bernama "Ngudi Utomo" (yang terdengar mirip Budi Utomo); *KR*, 17 Desember 2007.

[17]Diskusi dengan Drs. KRAT Basuki Prawirodipuro dan KRT Giarto Nagoro, Surabaya, 25 November 2007.

[18]Seminar tersebut diselenggarakan pada 6-7 Oktober 2009. Saya diundang sebagai salah seorang pembicara dan menyampaikan sebuah makalah akademik

Ilustrasi 43 Warga desa di bawah pohon yang disakralkan di Sempu, 2007 (foto oleh Suhadi Cholil)

Semuanya ini berarti bahwa Pancasila sudah nyaris tidak mungkin dipandang sebagai sebuah doktrin sekularis, sebab (seperti hal-hal lain dalam masyarakat) ia telah mengalami religiusisasi. Itu bukan lalu bermakna bahwa Pancasila sudah menjadi sebuah agama, alih-alih bahwa ia secara luas telah diterima sebagai suatu ideologi yang (a) sesungguhnya tidak terlalu penting lagi dan (b) sejauh Pancasila dianggap penting, mencakup dan menerima segala bentuk kepercayaan yang diakui secara nasional.

Karena itu, kaum Liberal dari segala macam cabangnya, sekularis, Kristen, Hindu, Budhis dan pengikut kebatinan tidak dapat berharap munculnya ruang publik yang sekuler di Indonesia, tetapi mereka mesti berharap akan suatu ruang publik yang secara religius netral, di mana segala bentuk kepercayaan

mengenai asal-usul historis kisah Sabda Palon yang tak menarik bagi hampir semua peserta.

dapat ambil-bagian secara adil. Namun demikian, ini menjadi tantangan besar di sebuah negara di mana mayoritas terbesar rakyatnya—menurut perkiraan tahun 2011, sekitar 86 persen, atau lebih dari 211 juta jiwa[19]—adalah Muslim. Banyak kaum Muslim Liberal dan tokoh dari organisasi Islam besar semacam Muhammadiyah dan NU juga mendukung konsepsi ruang publik semacam itu, dan hanya karena alasan inilah ia menjadi aspirasi yang masuk akal sekaligus penentangan yang signifikan terhadap keinginan kaum Islamis untuk menjadikan Islam faktor penentu dalam urusan-urusan publik.

Di tingkat akar-rumput, kita telah melihat beragam episode konflik antarumat beragama di dalam buku ini, tetapi terdapat pula banyak contoh di dalam masyarakat Jawa mengenai harapan akan keharmonisan di tingkat desa sehingga mendorong terjalinnya hubungan yang baik di antara pemeluk-pemeluk keyakinan yang berbeda. Ambil desa Sempu di Bantul, di selatan Yogyakarta, sebagai contohnya. Di desa ini, mitos mengenai Sabda Palon masih dikenal. Di desa Sempu, orang dapat melihat sebuah kompleks pemakaman Cina yang terawat dengan cukup baik, sebuah vihara Budhis, sebuah masjid, sebuah gereja Katolik dan sebatang pohon yang dianggap sakral oleh warga desa. Di tengah pluralitas iman keyakinan ini, semangat toleransi serta keharmonisan antarwarga desa tetap terasa kuat.[20] Sebelumnya, kita juga sudah menyinggung bahwa di dekat Kediri, desa Tanon dihuni oleh sekitar 3.000 jiwa, yang sebagian besarnya adalah petani gurem. Dari jumlah penduduk tersebut, sekitar 30 persennya adalah penganut Hindu, 10 persen orang Kristen (kebanyakan Katolik), dan sisanya yang 60 persen adalah Muslim, dengan satu orang Budhis, masing-masing dengan tempat doa atau sembahyang mereka sendiri. Keberagaman ini, menurut penuturan

[19]Menurut CIA World Factbook versi online: https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html.

[20]Surel dari Suhadi Cholil, 18 Agustus 2007.

sang kepala desa, mulai tumbuh dan berkembang setelah 1965-6. Kerukunan antarumat beragama di desa tersebut terasa kuat, salah satunya karena telah terjadi cukup banyak kejadian perkawinan beda agama dan banyak keluarga, sebagai akibatnya, memiliki lebih dari satu agama yang dianut oleh anggota-anggotanya.[21]

Untuk menjaga dan mempertahankan ruang publik yang harmonis di tengah-tengah masyarakat yang sedang mengalami Islamisasi namun tetap pluralistik ini—dengan risiko inheren berupa munculnya aksi fanatik dan pertikaian antarumat beragama, yang memang terjadi dari waktu ke waktu—beberapa komunitas secara sadar mengambil inisiatif untuk menciptakan forum antarumat beragama. Salah satu yang pertama dari forum semacam itu terbentuk di Yogyakarta. Pada Januari 1997, ketika Indonesia sedang mengalami episode tragis yang ditandai oleh terjadinya konflik horisontal yang parah, sebuah pertemuan yang dihadiri oleh tokoh-tokoh lintas agama diselenggarakan di kantor LKiS di Yogyakarta dan berlanjut di bawah payung sebuah organisasi yang bernama DIAN/Interfidei (Dialog Antar Iman), yang dikepalai oleh teolog Protestan Dr. Th. Sumartana (1944–2003, lahir di Banjarnegara).[22] Partisipan aktif lainnya adalah Romo Katolik, penulis, arsitek dan budayawan terkemuka Y.B. Mangunwijaya (1929-99, lahir di Ambarawa). Pihak Muslim diwakili secara khusus oleh K.H. Abdul Muhaimin (lahir di Kota Gede, 1953). Diskusi-diskusi yang mereka gelar akhirnya melahirkan pernyataan resmi tentang kelahiran FPUB (Forum Persaudaraan Umat Beriman) pada Februari 1997. Dalam konteks politik saat itu di mana Orde Baru tengah menghadapi tahap-

---

[21]*RK*, 13 Desember 2004.

[22]DIAN/Interfidei didirikan di Yogyakarta pada 1992. Informasi lebih lanjut dapat dibaca di situs Web-nya di http://www,interfidei.or.id. Mengenai Th. Sumartana, silakan lihat http://www.tokoh-indonesia.com/ensiklopedi/s/sumartana-th/sumartana_th2.shtml. Imam Subkhan, *Hiruk pikuk wacana pluralisme di Yogya*, hlm. 78-102; diskusi dengan Imam Subkhan, Yogyakarta, 13 September 2008.

tahap terakhir dari keberadaannya, FPUB tak ayal mengundang kecurigaan dari pemerintahan Soeharto. Suara-suara kaum Muslim ekstremis mengutuk FPUB sebagai sebuah proyek Kristenisasi bawah tanah dan Abdul Muhaimin dianggap sebagai kafir, seorang yang murtad, atau agen rahasia Zionisme. FPUB tidak mengacuhkan semuanya ini. Organisasi ini juga mengabaikan fatwa MUI tahun 2005 dengan terus menjalankan kegiatan doa bersama sembari tetap mendukung pluralisme, yang kini dinamakannya ulang sebagai multikulturalisme. FPUB terus menggiatkan kegiatan-kegiatan diskusi antarumat beragama dan mencoba meredam konflik di Yogyakarta. Ia mendapat dukungan dari Sultan Hamengkubuwana X dan secara aktif terlibat dalam berbagai upaya untuk menjaga kerukunan antarkelompok dalam masyarakat.[23] Aspek lain dari Yogyakarta adalah kondusif terhadap toleransi antarumat beragama. Di sana, tidak ada kompleks perumahan yang secara khusus dihuni oleh pemeluk agama tertentu saja dan semua orang dari segala agama dan bentuk kepercayaan bergaul satu sama lain dalam kehidupan sehari-hari; bahkan kompleks pemakaman pun tidak dipisah-pisahkan.[24] Persnya mencoba menahan diri dan tidak memberitakan secara besar-besaran jika terjadi episode konflik.[25]

Di kota Kediri, sebuah organisasi serupa didirikan pada 1998, ketika konflik pecah di berbagai tempat lain. K.H. Anwar Iskandar (Gus War), yang kala itu menjadi ketua Ansor di Kediri dan, karenanya, terlibat di dalam pengamanan gereja, memainkan peran sentral di dalam pembentukan Paguyuban Kerukunan Antar Umat Beragama (PKAUB). Ribuan masyarakat setempat yang berasal dari latar belakang iman yang berbeda-beda ber-

---

[23]Imam Subkhan, *Hiruk pikuk wacana pluralisme di Yogya,* hlm. 78–102; diskusi dengan Imam Subkhan, Yogyakarta, 13 September 2008.

[24]Komentar yang disampaikan oleh Prof. H.M. Amin Abdullah dalam perbincangan kami di Yogyakarta, 13 Juni 2007.

[25]Hasil pengamatan Imam Subkhan, Yogyakarta, 13 September 2008.

kumpul di kampus Universitas Islam Kediri untuk memanjatkan doa bersama. Dari sini, lahirlah PKAUB, yang ingin bisa menaungi seluruh kelompok umat beragama di kota tersebut. Bahkan, kelompok LDII yang dikenal eksklusif pun ambil bagian. Pada waktu selanjutnya, paguyuban ini membuka keanggotaannya di luar penganut agama-agama dunia yang secara resmi diakui oleh pemerintah agar dapat mencakup berbagai kelompok kebatinan, sehingga kini organisasi ini dikenal dengan nama Paguyuban Kerukunan Antar Umat Beragama dan Penghayat Kepercayaan (PKAUB-PK). Gudang Garam menyadari bahwa mereka memiliki kepentingan terhadap keamanan dan kedamaian kota Kediri dan secara konsisten mendanai aktivitas-aktivitas PKAUB-PK. Dalam berbagai pertemuan yang digelar organisasi ini, masalah kepercayaan tidak pernah diutak-atik—hal itu adalah urusan pribadi dari masing-masing individu atau masyarakat—alih-alih yang dibicarakan adalah masalah-masalah sosial yang ada.[26]

Mengelola hubungan antarumat beragama di kota Kediri menjadi jauh lebih mudah karena fakta bahwa kelompok minoritas non-Muslim jumlahnya sedikit. Warga Kristen tetap menyusun sekitar 9 persen dari seluruh penduduk kota, setidak-tidaknya sejak dasawarsa 1990-an. Umat Hindu dan Budha secara bersama-sama menyusun kurang dari 1 persen, sementara penganut kebatinan tidak tercatat sama sekali di dalam statistik (walaupun pasti ada beberapa penghayat kebatinan di kota tersebut) dan 90 persen warganya menyatakan diri sebagai orang Muslim.[27] Ini tidak seperti Surakarta atau Yogyakarta, di mana persentase

[26]Diskusi dengan K.H. Anwar Iskandar (Gus War), Kediri, 28 Agustus 2003, 26 Oktober 2008; *RK*, 21 September 2003, 7 Juli 2006; *MmK*, 19 Januari 2005, 8 April 2006.

[27]Berdasarkan seri *Kota Kediri dalam angka.* Menurut volume yang diterbitkan untuk 2005/6, persentasenya adalah 90,2 persen Muslim, 9,0 persen Kristen, 0,3 persen Hindu, dan 0,4 persen Budhis. Persentase yang kurang-lebih sama dapat ditemukan dalam volume yang terbit untuk tahun 1998.

penganut Kristen terhadap keseluruhan jumlah penduduknya jauh lebih signifikan.

Nasib organisasi-organisasi serupa di tempat lain amat beragam. Surakarta dilanda salah satu huru-hara yang paling mengerikan di Indonesia pada 1998 dan sekali lagi pada 1999. Di kota itu pula, muncul upaya untuk membentuk sebuah forum kerukunan antarkomunitas. Namun demikian, segera setelah kerusuhan mereda, para pebisnis lokal yang dukungan dan dananya sangat penting bagi kelangsungan organisasi tersebut kehilangan minat mereka dan inisiatif tersebut pun pupus di tengah jalan. Salah satu masalah di sana adalah bahwa banyak dari pemilik bisnis lokal di Surakarta sesungguhnya berdomisili di Jakarta dan kurang menyadari bahwa mereka juga memiliki tanggung jawab sosial di Surakarta.[28] Walikota Surakarta yang baru (2005–15) Jokowi mencanangkan sebuah program pertemuan lintas agama yang dihadiri sekitar 40 orang di kediamannya sebulan sekali. Dia memerhatikan bahwa, setidak-tidaknya di beberapa pertemuan pertama, para pemimpin Islam sangat terbuka menyampaikan pendapat mereka, sementara perwakilan agama-agama lain yang minoritas cenderung menahan diri.[29] Ada pula inisiatif-inisiatif lain dalam skala yang lebih kecil dari berbagai kelompok, tetapi seperti sudah berulang kali kita lihat di atas, Surakarta hingga kini tetap merupakan sebuah tempat di mana perbedaan agama bisa menjadi sumber ketegangan dan konflik yang utama.

Pada 2006, menghadapi beragam konflik yang muncul terkait pendirian tempat ibadah, Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri menginstruksikan pembentukan sebuah organisasi di se-

---

[28]Hal ini didasarkan pada informasi dari Drs. Soedarmono dalam beberapa kesempatan. Sebuah kajian penting mengenai latar belakang konflik sosial di Surakarta merupakan karya Mulyadi dan Soedarmono, *Runtuhnya kekuasaan 'Kraton Alit'.*

[29]Diskusi dengan Ir. Joko Widodo (Jokowi), Surakarta, 3 November 2006.

luruh pelosok Indonesia guna menyelesaikan masalah yang ada secara lokal. Organisasi ini dinamakan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB). Beberapa di antaranya berfungsi dengan cukup baik, tetapi tidak ada bukti yang meyakinkan bahwa organisasi ini punya peran signifikan yang dapat menjamin tumbuhnya kerukunan antarumat beragama.[30]

Di dalam berbagai upaya untuk meredam atau mengeliminasi konflik, entah melalui revitalisasi Pancasila atau melalui dialog antarumat beragama, para pemimpin dan aktivis yang didiskusikan di bab ini sejatinya mempromosikan suatu pandangan yang bersifat Liberal. Hal yang sama dilakukan oleh warga desa Sempu, entah ketika melaksanakan Salat Jumat di masjid, merayakan Misa di gereja, atau memberikan sesaji di bawah pohon yang mereka anggap sakral. Dengan melakukannya, mereka sedang membela hak-hak individu dan komunitas untuk menikmati kemerdekaan dalam kehidupan beragama dan lain-lain, sejauh hal tersebut tidak mengganggu hak dan kebebasan orang lain. Mereka menentang penggunaan kekerasan demi alasan apa pun dan mengupayakan segala cara untuk mencegahnya. Mereka lebih mengutamakan nilai-nilai seperti kebebasan berpikir, kerukunan antarumat beragama serta pluralisme sosial dan religius (atau "multikulturalisme"). Mereka menganggap hal-hal ini sebagai sesuatu yang memperkaya kehidupan sosial alih-alih sebuah ancaman atau, paling tidak, mereka mengakuinya sebagai realitas masyarakat Jawa yang mesti dikelola dengan baik. Namun demikian, di antara para pendakwah dan penyebar

---

[30]Di Surabaya, FKUB setempat tampaknya berfungsi dengan cukup baik. Organisasi ini diketuai oleh K.H. Imam Ghazali Said dan memiliki 17 orang anggota: 6 dari NU, 3 dari Muhammadiyah, 2 dari MUI (masing-masing satu dari Muhammadiyah dan NU), 1 dari Gereja Katolik, 2 dari Gereja Protestan, 1 dari penganut Konfusianisme, 1 Hindu dan 1 Budhis. LDII, kelompok Islam Syiah, dan kebatinan tidak mempunyai wakil mereka. Hasilnya adalah konflik antarumat beragama yang bisa dibatasi dan tidak adanya gereja yang dibakar. Diskusi dengan K.H. Imam Ghazali Said, pesantren An-Nur, Wonocolo, Surabaya, 23 Oktober 2008.

Islam yang sudah kita sebut namanya di buku ini, banyak yang memiliki pandangan yang berbeda dari itu. Di Bagian terakhir dari buku kita ini, kita akan lebih jauh membahas mengenai signifikansi dari perbedaan pendapat tersebut, mengenai ketidak-satusuaraan dalam kaitannya dengan bagaimana mencapai masa depan yang lebih baik ini.

BAGIAN III

Signifikansi

BAB 14

Islamisasi Masyarakat Jawa dalam Tiga Konteks

Buku ini dan dua buku pendahulunya (*Mystic synthesis in Java dan Polarising Javanese society)* telah meriwayatkan sebuah kisah tentang perubahan politis, sosial, kultural, dan religius yang terjadi di dalam masyarakat Jawa. Bab 1 di atas secara singkat menceritakan kembali kisah yang terjadi hingga tahun 1930, sementara bab-bab sesudahnya dari volume ini melanjutkan kisah tersebut sampai saat ini. Seperti sudah saya sampaikan dalam kaitannya dengan periode hingga l.k. 1930,[1] demikian pun untuk periode yang dicakup di dalam buku ini, tak satu pun dari kisah tersebut yang merupakan hasil yang telah ditentukan sebelumnya. Alih-alih, kami mengamati hasil-hasil dari perkembangan-perkembangan yang rumit, saling bergantung dan sering tidak bisa diprediksikan.

Proses Islamisasi yang lebih dalam adalah sesuatu yang sangat penting bagi masyarakat Jawa—yang secara keseluruhan berjumlah sekitar 100 juta jiwa—dan juga bagi rakyat Indonesia sebagai keseluruhan, dengan jumlah populasi mencapai hampir 250 juta, di mana orang Jawa merupakan kelompok etnis terbesar di negara tersebut.[2] Sebuah stereotip mengenai masyarakat

[1]Di dalam *Mystic synthesis,* hlm. 221.

[2]Data tentang penduduk ini didasarkan pada estimasi 2011 di dalam CIA World Factbook, di https://www.cia.gov/library/publications/the-world-fact-book/

Jawa sebagai abangan "yang sejati" telah ditunjukkan untuk merefleksikan situasi-situasi yang berkembang selama satu abad lebih sedikit (l.k. 1850-an—1960-an) di dalam cerita Islamisasi masyarakat Jawa yang telah berlangsung hampir tujuh abad lamanya. Di Bab 4 di atas, kita telah menyinggung hasil pengamatan Geertz pada dasawarsa 1950-an bahwa, menurut pandangannya, "sangat sulit, mengingat tradisi dan struktur sosialnya, bagi seorang Jawa untuk menjadi seorang 'muslim sejati'".[3] Dalam beberapa dasawarsa setelahnya, masyarakat Jawa berubah demikian drastisnya sehingga pengamatan semacam itu tidak lagi bisa diterima.

Sejarah masyarakat Jawa ini juga signifikan di dalam konteks dunia, sebagai bagian dari pengalaman universal masyarakat manusia selama beberapa dasawarsa terakhir. Bab terakhir ini akan membahas signifikansi cerita Islamisasi masyarakat Jawa dalam tiga konteks yang khusus. Yang pertama adalah sejarah agama secara umum, yang di dalamnya beberapa tema dan perbedaan yang lazim kiranya teramati. Yang kedua adalah posisi Islam di dalam dunia kontemporer, di mana sekali lagi kasus masyarakat Jawa dapat membantu menjelaskan isu-isu yang lebih luas. Akhirnya, kita akan mendiskusikan interaksi antara politik dan agama, yang menjadi topik utama buku ini. Kita akan mengupas isu ini di dalam konteks bagaimana umat manusia, sebagai makhluk politik, mengupayakan suatu kehidupan yang lebih baik, dan menjelaskan bahwa ini pada dasarnya merepresentasikan pilihan antara kebebasan dan keadilan sebagai lawan tirani—yang masing-masing mengandung risiko serta janji-janjinya sendiri.

---

goes/id.html.

[3]Geertz, *Religion of Java,* hlm. 160.

Di Dalam Sejarah Agama

Kita akan mengesampingkan pertanyaan mengapa kebanyakan manusia di sebagian besar belahan dunia percaya pada agama. Di sini, kita akan menerima tanpa syarat bahwa sebagian besar manusia menganut agama atau mengaku sebagai orang beriman dan mengamati berbagai asumsi, peraturan dan institusi sosial, politik, kultural dan religius yang terlibat di dalam kepercayaan mereka. Kisah masyarakat Jawa yang digambarkan di atas telah secara khusus menegaskan interaksi antara dunia religius dan dunia politik. Ini bukanlah sebuah narasi yang berkelanjutan dan berlangsung secara logis. Alih-alih, ada banyak tikungan, kelokan, dan kejutan di dalam sejarah masyarakat Jawa (dan, di masa yang akan datang pun, tak ada yang meragukan bahwa ini akan tetap berlangsung). Namun, arah perubahan umumnya cukup jelas untuk diamati. Masyarakat Jawa beranjak dari tahap keyakinan dan identitas yang saling berkompetisi pada abad ke-14 menuju penerimaan yang nyaris secara universal terhadap apa yang saya istilahkan sebagai Sintesis Mistik hingga akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19. Periode ini disusul oleh kurang-lebih seabad polarisasi yang semakin rawan, yang memuncak dalam kekerasan yang mengerikan pada dasawarsa 1960-an. Setelahnya, situasi politik yang ada mendorong dilanjutkan dan dilaksanakannya kembali proses Islamisasi yang sempat terhenti pada abad sebelumnya. Secara umum, arahnya jelas-jelas menuju pada masyarakat Jawa yang semakin Islami—yang ditandai oleh ortopraksi dan ortodoksi yang lebih besar.

Sebagian dari cerita tentang masyarakat Jawa ini kiranya mencerminkan suatu perubahan universal dalam bagaimana orang memaknai agama di dalam kehidupan pribadi dan sosialnya. Perubahan yang dimaksud adalah peralihan dari agama sebagai pertama-tama penanda identitas, pernyataan dan pengakuan atas keanggotaan seseorang dalam kelompok kultural dan sosial ter-

tentu, menjadi agama sebagai sesuatu yang terkait dengan keyakinan pribadi dan kesalehan internal. Hal semacam ini pernah terjadi pada waktu yang lain dan di tempat yang berbeda. Keith Thomas mengamati bahwa di Inggris Abad Pertengahan, agama menyediakan "pola ritual hidup yang jelas ... Agama adalah sebuah ritual cara hidup bukan serangkaian dogma".[4] Di Jawa, dikenal banyak dogma dan spekulasi mistik bagi segelintir kalangan yang melek huruf, tetapi deskripsi Thomas di atas kiranya bisa diterapkan pada sebagian besar anggota masyarakat Jawa hingga, katakanlah, kurang-lebih tahun 1850. Hal ini mulai berubah pada pertengahan abad ke-19 dengan munculnya gerakan-gerakan pemurnian yang pertama dan semakin gencar pada awal abad ke-20 dengan datangnya Modernisme Islam. Perkembangan-perkembangan ini menarik perhatian yang semakin besar terhadap apa yang orang yakini di lubuk hati mereka yang terdalam dan, karenanya, mendorong terjadinya baik Islamisasi yang lebih dalam maupun polarisasi yang menandai periode tersebut, sebab tidak sedikit anggota masyarakat Jawa yang memutuskan bahwa mereka sesungguhnya tidak memercayai berbagai gagasan yang dikemukakan oleh kalangan pemurni sebagai Islam yang sejati. Sekiranya percaya sepenuhnya pada Allah orang Islam berarti meninggalkan atau tidak memercayai lagi keberadaan Ratu Kidul atau roh desa—yang bertugas mengatur musim dan melimpahkan panenan—banyak orang yang digolongkan sebagai kaum abangan tidak bisa menerima (atau tidak berani mengimani) kepercayaan semacam itu.

Posisinya dalam Islam dan malahan dalam sebagian besar iman (di Jawa sebagaimana di tempat-tempat lain) sesungguhnya merupakan gabungan antara "serangkaian dogma" dan "suatu metode ritual kehidupan". Banyak orang akan sepakat bahwa kesalehan dan keimanan seseorang—meski Tuhan sajalah yang

[4]Thomas, *Religion and the decline of magic,* hlm. 88.

mengetahuinya dengan pasti—tercermin di dalam bagaimana (dan seberapa sering) dia mendaraskan syahadat, melaksanakan salat lima waktu, membayar zakat fitrah dan berpuasa selama bulan Ramadan, dan apakah dia berangkat haji sekiranya mampu untuk itu—lima rukun Islam. Tetapi, ada lebih dari itu. Entah Anda menyatakan niat Anda untuk berdoa dalam hati atau dengan suara keras, entah Anda ikut serta di dalam acara tahlilan atau praktik-praktik Tradisionalis yang lain atau tidak, entah Anda berzikir atau menjalankan praktik-praktik Sufi lainnya, entah Anda mengenakan celana panjang yang menunjukkan mata kaki Anda atau mengenakan jilbab dengan cara tertentu atau tidak, entah Anda memiliki tanda kehitaman di dahi yang menunjukkan intensitas bersujud Anda atau tidak, entah Anda memanggil guru Anda dengan sebutan kiai atau ustaz—semuanya ini dan hal-hal lain menunjukkan tidak hanya kadar kesalehan Anda, tetapi juga gaya beragama Islam Anda dan di kelompok umat yang mana Anda bergabung.

Membandingkan pengalaman masyarakat Jawa pada abad ke-20 dan awal abad ke-21 dengan masyarakat Inggris abad ke-16 dan ke-17 menunjukkan adanya sebuah perbedaan signifikan di tengah-tengah banyaknya kemiripan satu sama lain. Kedua kasus tersebut menyangkut sebuah proses di mana segala bentuk gagasan masyarakat lokal mengenai kekuatan supernatural atau ilahiah kalah dan tersingkir di hadapan kekuatan suatu agama dunia yang lebih terorganisasi serta secara kelembagaan lebih solid. Perkembangan serupa kiranya dapat dilacak dalam proses Katolikisasi masyarakat Filipina[5] dan berbagai kasus lain dalam sejarah dunia, termasuk sejarah panjang Kristenisasi yang progresif atas Eropa. Namun demikian, di dalam Katolisisme dikenal ada-

[5]Lihat John Phelan, *The Hispanization of the Philippines: Spanish aims and Filipino responses,* 1565–1700 (Madison: University of Wisconsin Press, 1959); Horacio de la Costa, The Jesuits in the Philippines, 1581–1768 (Cambridge: Harvard University Press, 1961).

nya seorang Paus yang setidak-tidaknya memegang tampuk kekuasaan atas hierarki ilahiah di seluruh dunia. Mirip dengan itu, di Inggris terdapat sebuah monarki yang mengepalai Gereja dan mendapat "Pembela Iman" (sebuah gelar yang dianugerahkan oleh Paus kepada Henry VIII, yang tidak lama setelahnya justru meninggalkan pangkuan Gereja Katolik yang tak lagi dibelanya, tetapi tetap mempertahankan gelar tersebut). Raja-raja Jawa, pada masanya, memiliki pretensi serupa terhadap otoritas keagamaan dan menggunakan gelar seperti "Panatagama" (pengatur agama) dan "Kalipatulah" (khalifah Allah). Pretensi semacam itu sering kali diuji oleh perseteruan dan pemberontakan serta sering kali tanpa didasari realitas di belakangnya. Apa pun itu, mulai dari waktu ketika kekuasaan monarki Jawa tergerus oleh imperialisme Belanda pada abad ke-19, tidak ada kekuatan politik Jawa yang, dalam realitasnya, sanggup menjadi pemangku otoritas keagamaan, walaupun raja-raja Jawa (seperti Henry VIII) terus bergayut pada gelar-gelar religius mereka yang bombastis.

Mulai dari sekitar tahun 1830 sampai 1966, tidak ada otoritas politik yang memegang kendali atas Islam sebagaimana yang dihayati masyarakat Jawa. Selama masa kolonial, Pemerintah Hindia Belanda sadar bahwa campur tangan dalam urusan agama Islam dapat membawa akibat tidak baik bagi rezim kafir mereka dan, karena alasan tersebut, berusaha sejauh mungkin untuk menghindar dari keterlibatan langsung dalam hal-hal yang berbau keagamaan. Pemerintah pendudukan Jepang mendorong para pemimpin agama untuk mendukung kampanye perang mereka, tetapi di tengah-tengah kekacauan yang mewarnai Perang Dunia II masa pendudukan mereka yang berlangsung selama tiga setengah tahun tidak memberi mereka banyak kesempatan untuk menjalankan kontrol politis atas agenda-agenda religius. Periode Revolusi memperpanjang masa kekacauan tersebut, tanpa otoritas politik yang memiliki kendali yang cukup efektif. Periode

eksperimen berdemokrasi yang pertama, yang mencakup masa dari 1950 hingga 1966, merupakan periode lain yang secara politik ditandai oleh kekacauan—terlepas dari adanya pula kemajuan nyata dalam banyak hal bagi negara Indonesia yang baru berdiri—di mana agama terlibat secara erat, walaupun, tentu saja, tidak dikontrol oleh kekuatan politik mana pun.

Barulah pada masa Orde Baru di bawah pimpinan Soeharto setelah 1966 ada lagi pemerintahan yang melakukan berbagai upaya nyata dan terarah untuk mengontrol kehidupan beragama. Orde Baru merupakan eksperimen totalitarian serius yang pertama—sebuah upaya mengontrol tindakan maupun pemikiran masyarakat—untuk waktu yang sangat lama, mungkin malahan yang pertama di dalam sejarah masyarakat Jawa. Pancasila didengung-dengungkan ke telinga segenap rakyat Indonesia, tetapi dengan cara yang sedemikian rupa sehingga ia menjadi bagian dari agenda Islamisasi yang lebih besar di dalam kebijakan kontrol sosial rezim Orde Baru. Tujuan rezim Orde Baru adalah secara efektif memiliki kendali atau kontrol sosial yang lebih besar melalui Islam (dalam versinya yang "ramah" pada pemerintah) sembari sepenuhnya menolak Komunisme, dan menyebutnya sebagai Pancasila, yang lalu coba dipersonifikasikan oleh rezim tersebut—yang sebenarnya tak lain merujuk pada pribadi Soeharto sendiri. Inefisiensi, inkompetensi, dan korupsi membatasi kapasitas pemerintah itu untuk mewujudkan aspirasi totalitariannya. Kita telah membahas bagaimana peran religius yang coba dijalankan oleh rezim Orde Baru mendapat tentangan baik dari kalangan Modernis maupun Tradisionalis, tetapi juga bagaimana Soeharto pun berhasil mewujudkan sebagian besar agendanya dan bagaimana di masa-masa akhir dari periode kekuasaannya memperoleh simpati dan dukungan dari banyak pemimpin Islam. Integrasi yang luar biasa antara struktur negara dan organisasi keagamaan adalah salah satu buah dari era Soeharto.

Pada akhirnya, kaum Islamis secara khusus mendapati bahwa rezim Orde Baru cukup simpatik. Ini didorong oleh alasan bahwa pemerintah yang mengarahkan Islam merupakan preseden yang menjanjikan dari Islam yang mengatur arah dan jalannya pemerintah. Baik kalangan Islamis maupun pemimpin teras Orde Baru merasa terancam oleh globalisasi, liberalisasi serta demokratisasi dan oleh anggapan tentang adanya persengkongkolan global antara kaum kapitalis, Kristen, Amerika, dan Yahudi sehingga kepentingan-kepentingan kedua kelompok tersebut dapat dipertemukan.

Di masa paska-Soeharto, Indonesia kembali menganut sistem demokrasi. Sebagaimana dibahas di sepanjang Bagian II dari buku ini, pada era ini banyak organisasi dan gerakan keagamaan tetap terhubung dengan institusi-institusi negara dan memiliki pengaruh luar biasa besar atas para aktor negara. Kita akan mengesampingkan pertanyaan apakah hal ini dikarenakan kalangan yang disebut terakhir ini lebih saleh atau takut-takut di hadapan tren sosial yang kelihatan jelas—mungkin kedua faktor tersebut sama-sama berpengaruhnya—atau, dalam kasus para pejabat di tingkat yang lebih rendah, apakah hal tersebut berkaitan dengan masalah mengikuti kehendak dan contoh yang diberikan oleh petinggi-petinggi mereka. Apa pun itu, sungguh menakjubkan bahwa beberapa fatwa MUI dipandang dan diperlakukan oleh Presiden Republik Indonesia dan kepolisian seolah-olah sebagai hukum yang berkekuatan tetap atau bahwa kepolisian kadang bertindak sebagai sekutu FPI.

Dalam pengertian yang luas, cerita tentang masyarakat Jawa ini mencerminkan pola-pola yang berlangsung secara global. Pada abad ke-19 dan ke-20, kehidupan masyarakat Jawa dipengaruhi oleh hadir dan berkuasanya pemerintahan kolonial Belanda. Namun, hal ini tidak mencegah gelombang-gelombang reformasi religius Islami yang berasal dari Timur Tengah mem-

bawa perubahan pada masyarakat Islam Jawa, sebuah proses yang berlanjut hingga abad ke-20 dan bahkan kini. Gelombang-gelombang reformasi ini kiranya bisa disejajarkan dengan apa yang dikenal sebagai "Kebangunan Besar" di dalam sejarah Protestanisme Amerika yang berlangsung pada kurun waktu yang hampir sama mulai dari pertengahan abad-18 sampai pertengahan abad ke-20. Kesadaran Kekristenan juga muncul dan menguat di Eropa abad ke-19, yang kemudian turut melatarbelakangi karya-karya misi Kristen yang menghasilkan orang-orang Jawa Kristen kira-kira pada pertengahan abad tersebut, dan dengan demikian mematahkan identifikasi yang nyaris universal bahwa menjadi orang Jawa berarti menjadi muslim.[6]

Pada tahun-tahun sejak pertengahan abad ke-20, perkembangan Islam di Indonesia sudah bisa disejajarkan dengan gelombang pasang religiositas pada sebagian besar agama yang terjadi di hampir seluruh penjuru dunia, sebuah fenomena yang mencengangkan banyak pengamat. Hal ini terutama mengejutkan mereka yang berpikir bahwa mereka dapat memprediksikan ke arah mana "dunia ketiga" akan bergulir, mereka yang meyakini bahwa modernisasi dan sekularisasi adalah dwitunggal yang tak terpisahkan. Gagasan-gagasan ini diproyeksikan ke "dunia sedang berkembang" sebagai sebuah keniscayaan. Salah satu buku teks yang paling banyak digunakan pada masa itu—dikarang oleh tokoh-tokoh kenamaan dalam ilmu politik "dunia ketiga"—menyatakan bahwa "di mana saja proses modernisasi terjadi dan memberikan dampak, hal tersebut berkontribusi pada sekularisasi, baik sosial maupun politik".[7] Bagi para analis yang berasal dari Amerika, bahkan sementara mereka amat meyakini gagasan

---

[6]Pada waktu ini, masih terdapat beberapa kantong keyakinan religius pra-Islam di antara masyarakat Jawa di daerah-daerah yang lebih terpencil dan pelosok.

[7]Gabriel A. Almond dan James S. Coleman (peny.), dkk., *The politics of the developing areas* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960), hlm. 537. Selain Almond dan Coleman, terdapat pula penulis-penulis lain semacam Lucian W. Pye, Myron Wiener, Dankwart A. Rustow dan George I. Blanksten.

yang mereka kembangkan mengenai "dunia ketiga", masyarakat mereka sendiri membuktikan kesalahan argumen mereka dengan menjadi masyarakat yang lebih religius dalam banyak hal.[8]

Dalam kasus Indonesia, terdapat situasi-situasi politik khusus yang membantu mendorong proses Islamisasi yang lebih dalam ini, namun fakta bahwa hal tersebut terjadi secara berbarengan dengan kebangkitan Islam global semakin mempercepat proses tersebut. Kaum agamawan saleh yang meyakini bahwa Allah sendirilah yang mengatur dan mengarahkan segala hal yang terjadi di muka bumi kiranya berpikir bahwa bukan hal yang semata-mata kebetulan bila berbagai inisiatif pemerintahan Soeharto pada era ini terjadi secara bersamaan dengan kenaikan fenomenal harga minyak bumi dunia dan ledakan petro-dolar Arab yang menyusul setelahnya di segenap dunia Islam. Pada 1977, Mohammad Roem mengatakan, "Kita tidak dapat membayangkan betapa kaya mereka saat ini."[9] Revolusi Iran pada 1979 yang dipimpin oleh Ayatollah Khomeini juga penting karena kejadian ini menimbulkan dampak psikologis yang meluas di dunia Islam. Namun, pertumbuhan religiositas ini tidak hanya terjadi di dunia Islam, atau semata-mata karena kawasan Arab yang kini tumbuh menjadi wilayah yang kaya-raya, atau karena inspirasi dari Iran belaka, atau hasil dari *dirigisme* rezim Orde Baru di Indonesia. Di Amerika Serikat—yang begitu mirip dengan Indonesia dalam hal ini, dan keduanya sangat berbeda dari Eropa akhir abad ke-20—berbagai gerakan Protestan fundamentalis berkembang mulai dari dasawarsa 1960-an, mendirikan sekolah-sekolah mereka sendiri dan menyebarluaskan aktivisme sosial dan politik sayap kanan dan akhirnya tumbuh menjadi sebuah kekuatan yang besar di dalam Partai Republikan. Para Presiden AS (tidak hanya dari Partai Republikan) mulai dari

[8]Bdk. Micklethwait dan Woolbridge, *God is back*, hlm. 17.

[9]Diskusi dengan Dr. Mohammad Roem, Jakarta, 3 Agustus 1977.

Jimmy Carter (1977–81) yang adalah seorang Demokrat dan seterusnya, dan juga para politikus lain, harus dengan sangat cermat memerhatikan aspek kehidupan Kekristenan mereka. Alasan untuk hal ini tetap tidak demikian jelas dalam kasus Amerika Serikat. Jacoby bertanya-tanya bagaimana "fundamentalisme yang intoleran" telah memunculkan situasi di mana "begitu banyak orang Amerika dewasa ini tertarik pada bentuk-bentuk religi yang oleh kaum terpelajar sudah mulai ditolak seabad yang lalu".[10] Namun, memang demikianlah yang terjadi dan karena hal tersebut terjadi di dua tempat yang terpisah begitu jauh secara historis, kultural, sosial, religius dan geografis seperti Amerika Serikat dan Indonesia, mau tidak mau kita mesti menerima fakta bahwa yang kita coba hadapi ini adalah sebuah fenomena global yang tentangnya kita belum memiliki penjelasan yang memuaskan.

Masalahnya juga bukan sekadar tentang Amerika Serikat dan Indonesia, atau tentang Kristen Protestan dan Islam. Di dalam sistem-sistem keyakinan atau iman yang lain pun, fenomena serupa tampak jelas. Setengah abad yang lalu, para pakar tentang Hinduisme di India akan mengalami kesulitan untuk membayangkan politisasi dan ekstremisme seperti mereka saksikan dengan fundamentalisme yang terjadi dewasa ini. Pertumbuhan fenomena umum lintas tradisi keagamaan ini telah menginspirasi penerbitan seri buku penting yang terdiri dari lima jilid dan berjudul *Fundamentalism project* oleh Marty dan Appleby, yang beberapa sumbangan pemikiran mereka dikutip di dalam buku ini. Kesejajaran yang ditemukan di antara berbagai gerakan ini sungguh mencengangkan. Secara umum, gerakan-gerakan ini sesuai dengan deskripsi yang dikemukakan oleh Grayling tentang gerakan-gerakan tersebut yang "menentang demokrasi, pluralisme liberal, multikulturalisme, toleransi beragama, sekularisme, ke-

[10]Jacoby, *Age of American unreason,* hlm. 204.

bebasan berpendapat dan pengakuan atas hak-hak kaum perempuan. Mereka ... menjunjung tinggi kebenaran harfiah serta tak terbantahkan dari kitab-kitab suci kuno mereka." Semua gerakan tersebut, demikian lebih jauh dikatakan oleh Grayling, "bertekad untuk merebut kekuasaan di negara-negara di mana mereka berada, dan untuk memaksakan pandangan dunia mereka atas seluruh warganya."[11]

Di dalam fenomena global ini, tentu saja terdapat hal-hal yang khas atau unik masyarakat Jawa (dan Indonesia) dan Islam. Yang disebut terlebih dulu sudah menjadi topik kajian utama dari bagian-bagian sebelumnya dari buku ini. Sekarang saatnya untuk melihat lebih dekat dari sebelum-sebelumnya masalah yang kedua.

Di Dalam Dunia Islam Kontemporer

Buku karya Olivier Roy, *The failure of political Islam*—pertama kali terbit dalam bahasa Prancis pada 1992 sementara terjemahannya dalam bahasa Inggris diterbitkan pada 1994—masih menjadi buku pegangan yang sangat baik mengenai gerakan-gerakan politik Islam di berbagai kawasan yang menjadi wilayah kajiannya. Wilayah yang dikajinya meliputi Afghanistan dan kawasan Asia Tengah yang saat itu menjadi bagian dari Soviet, tetapi bukunya juga membahas gerakan Islam politis di Timur Tengah, Afrika Utara, Iran, dan Asia Selatan (tetapi tidak Asia Tenggara). Karya tersebut berisi sebuah esai interpretatif dan imajinatif yang panjang dan sangat berpengaruh. Menurut Roy, kegagalan Islam politis tidak semata-mata terletak pada kegagalannya merebut dan mempertahankan kekuasaan politik (walaupun itu memang menjadi salah satu bagiannya dan penting, tentu saja) tetapi lebih pada ketidakmampuannya mengubah masyarakat. "Islamisme

[11]A.C. Grayling, *What is good? The search for the best way to live* (London: Phoenix, 2004), hlm. 92–3.

adalah sebuah kegagalan secara historis," katanya. Kegagalan di sini tidak berarti bahwa partai-partai Islam tidak mampu merebut kekuasaan, tetapi alih-alih "bahwa partai-partai tersebut tidak akan menciptakan sebuah masyarakat yang baru." Untuk negara yang kaya, contohnya adalah "Arab Saudi (penghasilan plus syariah)", sedangkan contoh untuk negara yang miskin adalah Pakistan dan Sudan ("pengangguran plus syariah").[12] Roy menulis bahwa Islamisme

> tampak jelas di jalan-jalan dan dalam adat-istiadat tetapi tidak memiliki relasi kuasa di Timur Tengah. Ia tidak memberi pengaruh entah pada batas-batas ataupun kepentingan negara. Islamisme tidak menciptakan sebuah "kekuatan ketiga" di dunia. Ia bahkan tidak sanggup menawarkan ekspresi politik yang konkrit bagi umat Islam demi semangat dan perjuangan antikolonialisme mereka. Bisakah Islamisme menawarkan sebuah alternatif ekonomi atau secara mendalam mentransformasi masyarakat? Jawabannya tampaknya adalah tidak.[13]

Buku Roy selanjutnya *Globalized Islam* (2004) bisa memanfaatkan informasi-informasi terbaru yang terkait dengan berbagai peristiwa yang terjadi semenjak dasawarsa 1990-an, termasuk serangan al-Qaeda di Amerika Serikat pada September 2001, beragam aksi teroris di tempat-tempat lain dan perang di Afghanistan dan Irak. Di dalam buku ini, Roy lebih jauh mengembangkan konsep (yang digunakan di buku sebelumnya tetapi tidak secara tegas dinyatakan) "neo-fundamentalisme". Ini merupakan *Weltanschauung* dari orang-orang yang "menolak gagasan bahwa boleh ada cara berpikir yang berbeda dan menganggap diri mereka sebagai satu-satunya kelompok muslim yang sejati". "Neo-fundamentalisme" adalah sesuatu yang baru, demi-

[12]Ibid., hlm. x.
[13]Ibid., hlm. 131.

kian dinyatakan Roy, karena ia bersifat global di dalam imajinasinya dan menolak gagasan tentang Islam yang memiliki kaitan yang tak terpisahkan dengan lingkungan kultural tertentu—"akhir dari Darul-Islam *[dar al-Islam]* sebagai sebuah entitas geografis". Alih-alih, "neo-fundamentalisme" berkaitan "dengan sebuah agama yang tidak lagi terpaku pada suatu masyarakat tertentu dan, dengan demikian, terbuka pada reformasi." Salah satu watak yang khas dari "kaum neo-fundamentalis radikal" adalah "penerobosan mereka terhadap batas-batas rasial dan etnis".[14] Mereka ini, pada dasarnya, adalah kalangan yang secara epistemologis kita kategorikan sebagai kaum Revivalis menurut istilah yang kita gunakan di dalam buku ini. Roy mencatat bagaimana gerakan-gerakan semacam ini bersikap keras dan bahkan memusuhi kebudayaan lokal serta kecendekiawanan kelompok Islam Tradisionalis, terancam oleh "peminggiran politis de facto" dan anti-intelektual.[15] Kita telah melihat kesepadanan antara kalangan ini dengan kelompok-kelompok Revivalis, Dakwahis dan Islamis yang ditemukan di antara masyarakat Jawa.

Paradigma penting lain dapat kita baca di dalam karya Gilles Kepel yang berjudul *Jihad: The trail of political Islam* (edisinya yang asli dalam bahasa Prancis terbit pada 2000, sedangkan terjemahan bahasa Inggrisnya diterbitkan pada 2002), yang juga membahas fenomena di Timur Tengah dan Asia Selatan. Di dalam buku ini, Kepel berpendapat bahwa terorisme merupakan akibat lanjut dari kegagalan politik Islam serta keputusasaan yang dirasakan oleh para pengikutnya, tetapi pilihan pada terorisme itu justru semakin mempercepat kejatuhan "Islam politis" sebab hal tersebut selanjutnya memunculkan rasa tidak suka dan antipati dari kelas menengah yang saleh yang me-

---

[14]Roy, *Globalized Islam*, hlm. 232–4, 311.

[15]Ibid., hlm. 4, 35, 155, 259.

megang peran krusial di dalam keberhasilan gerakan politik mana pun. Kepel berkeyakinan bahwa "kemerosotan kapasitas gerakan [Islamis] untuk melakukan mobilisasi politis menjelaskan kenapa bentuk-bentuk baru terorisme yang spektakular dan mengerikan semacam itu kini hadir di tanah Amerika. ... Peristiwa 11 September adalah sebuah upaya membalikkan proses yang sedang mengalami kemerosotan itu, melalui suatu serangan besar yang mengakibatkan kehancuran besar".[16] Jihad di Afghanistan merupakan sebuah episode terpenting, yang menghasilkan veteran-veteran yang tersebar secara global sebagai "elektron bebas gerakan jihad",[17] di mana beberapa di antaranya telah kita jumpai di kalangan masyarakat Jawa di buku ini.

Kajian kita terhadap sejarah Islamisasi di antara masyarakat Jawa memiliki beberapa kesejajaran yang nyata dengan kajian-kajian ini (dan, tentu saja, dengan berbagai kajian lain) tetapi terdapat pula beberapa perbedaan penting yang memiliki implikasi penting bagi pemahaman kita akan pengaruh global Islam di dunia dewasa ini. Berkebalikan dengan pandangan para pakar ini, sulit bagi kita untuk berbicara mengenai kegagalan Islam (entah secara politis atau dalam aspek lain) di antara masyarakat Jawa kecuali di dalam dua hal yang agak sempit. Yang pertama adalah kegagalan partai politik-partai politik yang secara terang-terangan berpaham Islam untuk meraih kemenangan politis. Masyumi merupakan salah satu aktor politik yang besar selama masa eksperimen demokrasi yang pertama pada dasawarsa 1950-an, tetapi keadaan yang ada telah memaksa setiap agenda Islamisasi untuk tidak berkembang dengan sempurna, seperti sudah kita bahas di Bab 4. Masyumi dilarang oleh Sukarno, dan larangan tersebut berlanjut pada era Soeharto. Pada waktu setelahnya, kaum Islamis gagal untuk meraih kekuasaan entah dengan cara

---

[16]Kepel, *Jihad,* hlm. 4–5.

[17]Ibid., hlm. 219.

bergayut pada rezim Soeharto yang akhirnya hancur atau melalui bilik pemungutan suara di era paska-Soeharto. Kegagalan yang kedua adalah kegagalan yang dialami oleh organisasi-organisasi garis keras semacam *Darul Islam* atau JI untuk merebut kekuasaan (yang memang kecil kemungkinan keberhasilannya) atau untuk merongrong ketenteraman negara atau masyarakat. Tetapi, menurut saya tidaklah mungkin berbicara mengenai kegagalan Islam ketika berbagai agenda pengislaman, yang bertumpu pada beragam epistemologi serta agenda sosio-politik, telah secara dramatis mengintensifkan pengaruh gagasan-gagasan dan standar-standar yang diturunkan dari ajaran Islam atas kehidupan sosial, budaya dan agama masyarakat Jawa. Dan, atas kehidupan politik orang Jawa pula.

Hubungan antara aspek politis di satu sisi dan aspek religius, sosial dan budaya di sisi lain telah menjadi topik utama dari buku ini dan saya harap para pembaca sependapat dengan saya mengenai amat pentingnya aspek-aspek tersebut. Di dalam hubungan antaraspek ini, didapati isu-isu umum mengenai bagaimana kekuasaan bekerja yang tidak terbatas hanya pada kasus Jawa, Indonesia atau Islam. Pembahasan yang mendetail mengenai permasalahan ini kiranya perlu dilakukan, karena adanya sebuah mitos yang dipercaya secara luas yang menurut saya tidak benar. Mitos yang saya maksud adalah gagasan bahwa pemisahan antara agama dan hal-hal yang berbau politik adalah suatu gagasan yang modern dan khas Barat, sesuatu yang bertentangan dengan tradisi Islam, atau dunia non-Barat secara lebih umum. Gagasan ini sesuai dengan kepentingan kaum Islamis maupun dengan kepentingan pengamat Barat yang ingin menggambarkan Islam (atau dunia non-Barat secara umum) sebagai peradaban yang secara fundamental, kultural, dan dalam banyak hal lain begitu berbeda dengan peradaban dunia Barat sehingga "benturan peradaban" (untuk meminjam istilah Huntington) di-

mungkinkan terjadi, atau bahkan tak terhindarkan. Tetapi, kenyataannya tidak seperti ini. Memang benar bahwa "gereja" dan "negara" kini dipandang sebagai sumber otoritas yang terpisah di Eropa.[18] Tetapi, sejatinya gagasan mengenai dua bentuk kelompok elite dan otoritas mereka yang berbeda satu dari yang lain juga dapat ditemukan di dalam tradisi-tradisi non-Barat.[19]

Baik secara konseptual maupun secara sosiologis, otoritas serta elite politik dan religius di dunia non-Barat dipisahkan di dalam filosofi dan praksis politik sebagaimana halnya di dunia Barat.[20] Guna menghindari kebingungan, kita perlu memperjelas siapa yang kita bicarakan di sini. Yang saya maksudkan dengan "elite politik" atau "elite penguasa negara" adalah mereka yang memegang kendali atas negara, beserta aparat, institusi dan simbol-simbolnya, atau mereka yang bersaing dengan kelompok-kelompok lain serupa yang ingin melakukannya. Contohnya adalah para raja dan kaisar pada masa lalu beserta kelompok yang bisa disepadankan dengan mereka, dan para politikus pada masa kita sekarang ini—termasuk politikus-politikus dalam partai politik yang menyatakan diri partai yang berasaskan agama, entah itu PPP dan PKS di Indonesia atau kaum Kristen Demokrat di Eropa. Sementara yang saya maksud dengan "kaum elite

---

[18]Bertrand Badie menganalisis bagaimana pemisahan otoritas ini terjadi di dalam sejarah Eropa; lihat karyanya yang berjudul *Les deux États: Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam* ([Paris:] Fayard, 1997).

[19]Sementara Badie berpendapat (ibid., hlm. 192) bahwa di masyarakat Islam di Timur Tengah sebuah konsep tentang kekuasaan yang berbeda muncul, dia juga mengakui keberadaan dua jenis otoritas di kawasan tersebut pada masa modern sebagaimana terepresentasikan oleh kaum ulama dan negara modern—yang lalu disebutnya "deux rationalités contradictories". Salim mengajukan pertanyaan "Apakah Islam dan negara itu satu?" di dalam *Challenging the Secular State*, hlm. 16–24, dan menjawab bahwa gagasan mengenai keesaan semacam itu "sesungguhnya hanya ada pada masa Nabi Muhammad di Madinah, selama sekitar sepuluh tahun". Lihat juga An-Na'im, *Islam and the Secular State*, hlm. 51, mengenai "perbedaan fundamental" antara "kepemimpinan politik dan religius".

[20]Gagasan-gagasan yang dikupas selanjutnya dibicarakan secara panjang-lebar di makalah saya "Religious elites and the state".

religius" adalah para pemimpin yang ditetapkan, mendapat legitimasi dan/atau inspirasi dari kedudukan atau status religius mereka. Contohnya adalah para imam di dalam agama-agama yang memiliki kaum imam, teolog tertahbis di kelompok-kelompok agama lain, atau—khususnya di dalam Islam—kalangan ulama, ahli tafsir kitab suci yang diakui sebagai tokoh terpandang oleh para anggota komunitas mereka. Di dalam Islam, tidak ada proses formal untuk mendapatkan pengakuan semacam itu dan juga tidak dikenal adanya gelar dalam ilmu teologi Islam atau jabatan imam. Di bab sebelumnya, kita sudah menyinggung pernyataan Ali Maschan Moesa mengenai empat kriteria bagi seseorang agar diakui sebagai seorang kiai: kemampuan membaca karya-karya klasik Islam Tradisionalis yang dikenal luas dengan sebutan *kitab kuning,* popularitas sebagai seorang pemimpin pengajian, kemampuan memimpin doa ritual, dan kapasitas untuk *nyuwuk* (mengembuskan napas ke ubun-ubun orang sakit untuk menyembuhkannya).[21] Satu kriteria lain yang tidak disebutnya adalah keturunan atau pemberian wewenang dan hak oleh seseorang yang sudah diakui kekiaiannya. Bagi kalangan pemimpin Islam non-Tradisionalis, untuk menjadi seorang ustaz caranya mungkin lebih tidak formal dan lebih terbuka untuk diperdebatkan.

Tradisi-tradisi klasik Islam, Hindu dan Budhis (yang kesemuanya punya akar historis di Asia Tenggara) membedakan kepemimpinan religius atau keagamaan dari kepemimpinan politik. Para elite religius yang sering kali merupakan pengarang traktat-traktat keagamaan boleh saja membanggakan diri sebagai pihak yang lebih superior daripada para elite politik dan memanfaatkan posisinya sebagai pemimpin ritual untuk menegaskan status tak tergantikan mereka, tetapi tidak ada yang meragukan mengenai siapa yang sebenarnya memegang kendali. Di dalam pemikiran

[21]*RK,* 27 Februari 2004.

Islam, kita menemukan perbedaan antara *'alim* (bentuk jamaknya "*ulama*": kaum terpelajar, sarjana ilmu agama) dan *za'im* (bentuk jamaknya "*zu'ama*": ketua, pemimpin, komandan militer dan politikus) atau *amir* (bentuk jamaknya "*umara*'": komandan, gubernur, pangeran). Hinduisme juga memiliki pembedaan semacam itu. Dengan mengabaikan berbagai kompleksitas yang ada, kita dapat mengamati bahwa (paling tidak dalam teorinya) sistem kasta membedakan kaum Brahmin—elite religius, imam—dari kaum Kesatria—elite militer, atau lebih tepatnya politikus. Pada prinsipnya, kekuasaan seorang raja di India kuno ditahbiskan atau diresmikan oleh kalangan imam. Tetapi, elite religius tetap berbeda dan dipisahkan dari elite penguasa; kaum Brahmin berbeda dari kaum Kesatria, sebagaimana kaum *'ulama'* berbeda dari kaum *zu'ama'* atau *umara'* dalam Islam. Merupakan hal yang jelas bahwa, walaupun kaum Kesatria membutuhkan validasi ritual dari kaum Brahmin agar statusnya sebagai raja atau penguasa politik mendapat legitimasi dan persetujuan supernatural, kaum Kesatria-lah yang pada akhirnya menjadi kelompok yang memegang kendali.

Pemisahan antara kaum elite dan otoritas mereka terlihat lebih jelas lagi di dalam Budhisme. Di dalam tradisi ini, pusat institusi religiusnya berada di biara *(sangha)* yang, secara prinsip, sepenuhnya nonpolitis.[22] Pada prinsipnya, Budhisme dicita-citakan agar sepenuhnya terbebas dari suatu peran politis sehingga tradisi ini sulit untuk menawarkan ritual-ritual yang melegitimasi para raja. Karenanya, ritual-ritual kenegaraan cenderung tetap bersifat Brahmanis di Asia Selatan dan Asia Tenggara, Konfusian di Cina dan Korea serta Shintois di Jepang, terlepas dari seberapa Budhis negara-negara dan masyarakat tersebut dalam hal-hal lain. Kaum monarki Budhis berupaya mempertunjukkan

[22]Lihat analisis di dalam Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesselschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus,* vol. I: Grundlagen; Ceylon (Frankfurt am Main dan Berlin: Alfred Metzner Verlag, 1966), khususnya hlm. 22.

kesalehan mereka dan mendapatkan simpati, tetapi jelas bahwa kaum elite penguasa negaralah yang menjadi penentu dalam relasi antara sangha dan pemegang kekuasaan.

Pemisahan antara jenis-jenis kaum elite yang berbeda dan jenis-jenis otoritas yang juga berbeda sudah menjadi hal yang gamblang bagi banyak pemimpin Muslim di Indonesia. Kita sudah mencatat sebelumnya di buku ini pembedaan yang dibuat oleh Wahid Hasyim pada 1951 antara kalangan Modernis yang "cerdik-pandai" dan merupakan hasil didikan Barat di satu sisi dan para pakar religius yang "betul-betul menguasai ilmu agama Islam" di sisi lain.[23] Dia membuat pemisahan antara kaum *zuama* yang memimpin partai Masyumi dan kalangan *ulama* (kiai) NU. Dewasa ini, pemisahan semacam ini tercermin di dalam ketegangan dan sikap bermusuhan yang kadang terlihat antara para kiai dan kalangan politikus PKS atau partai-partai politik lain yang menyatakan diri sebagai partai yang berasaskan Islam. Hal yang sama terlihat di dalam NU antara para kiai di daerah pedesaan dan para politikus di Jakarta yang memimpin NU ketika ia masih menjadi sebuah partai politik atau di dalam PKB baru-baru ini. Di dalam tubuh NU sendiri, yang kini tidak lagi merupakan partai politik, ketegangan serupa masih muncul antara dewan Pembina *(Syuriah)* dan dewan pelaksana *(Tanfidziyah)*.

Secara historis, terdapat cukup banyak contoh mengenai kaum elite religius—dan bukan hanya dari kalangan Islam—yang berusaha untuk merebut kekuasaan negara. Contoh paling gamblang dari upaya pengambilalihan kekuasaan yang berhasil adalah revolusi Islam yang dipimpin oleh Ayatollah Khomeini di Iran pada 1979. Namun, kita harus mengingat bahwa peristiwa yang amat menentukan terjadi manakala angkatan darat—institusi negara yang memegang peranan sangat penting—memutuskan

[23]Dikutip di dalam Choiratun Chisaan, *Lesbumi, hlm. 99.*

untuk memihak pada Khomeini, sehingga memungkinkan kemenangan diperoleh oleh Ayatollah. Tambahan pula, ada yang menyatakan bahwa apa yang terjadi saat itu sesungguhnya adalah pengambilalihan jalannya revolusi oleh negara. Kediktatoran personal Khomeini menggantikan segala sesuatu yang secara konvensional lebih Islami dan otoritas kehakiman pun dihapuskan. Pada 1988, bahkan keluar pernyataan bahwa peraturan yang ditetapkan oleh Khomeini setara dengan perintah Tuhan sendiri dan bahwa menaati pemerintah, karenanya, merupakan kewajiban religius. Karena itu, demikian dinyatakan oleh Said Amir Arjomand, konsekuensinya adalah "penguatan otoritas aktual dari negara birokratik alih-alih otoritas hipotetis para ahli hukum."[24] Namun demikian, pandangan seperti ini dapat disanggah karena negara dan Islam (sebagaimana diinterpretasikan oleh Khomeini)—yang juga berarti kaum eliti politik dan elite religius—telah menjadi saling terkait dengan begitu eratnya di dalam struktur kekuasaan di Iran sehingga pemisahan antarkeduanya menjadi sesuatu hal yang amat sulit.[25]

Sambil menerima kompleksitas analitis yang terlihat di dalam kasus Iran, secara umum tetap berlaku bahwa kalangan pemegang kekuasaanlah, yakni kaum elite politik, yang menjadi penentu di dalam relasi dengan para elite religius dan yang memutuskan seberapa besar dan jauh pengaruh kaum elite religius tersebut diperbolehkan dalam urusan-urusan politis. Hal ini bukanlah semacam pemisahan diri dari tradisi Islami (atau tradisi-tradisi lain), tetapi lebih merupakan sebuah kelanjutan darinya sekaligus pengakuan bahwa beginilah sejatinya kekuasaan itu bekerja. Sebagaimana dicatat oleh Peter Beyer, "otoritas religius tidak me-

[24]Lihat Arjomand, *"Shi'ite jurisprudence and constitution making in the Islamic Republic of Iran"*; kutipan berasal dari hlm. 105.

[25]Lihat pula pemisahan yang dibuat oleh Arskal Salim antara Arab Saudi, di mana kaum *umara* (dinasti yang berkuasa) memegang "kekuasaan efektif", dan Iran, di mana Ayatollah memperoleh "hak untuk memerintah atas nama Allah"; Salim, Challenging the Secular State, hlm. 27–30.

miliki mekanisme religius yang efektif yang bisa sewaktu-waktu digunakan untuk menegakkan ortodoksi/ortopraksis mereka. Alih-alih, mereka cenderung mengandalkan kapasitas dari sistem-sistem lain, terutama meski tidak terbatas pada sistem politik, hukum atau pendidikan bila dimungkinkan; dan pada sosialisasi keluarga terhadap kaum muda."[26]

Kita telah mendiskusikan bagaimana para pemegang kekuasaan menjadi kelompok penentu bagi relasi semacam ini di Indonesia. Di Bab 5–6 dari buku ini, kita telah mengamati upaya-upaya yang ditempuh Soeharto untuk menciptakan sebuah negara totalitarian yang salah satunya dengan memfasilitasi penguatan pengaruh agama di dalam masyarakat. Masyarakat Jawa menjadi salah satu sasaran pokok dari upaya ini, karena mereka dianggap sebagai basis abangan bagi kekuatan PKI. Karenanya, usaha menghapuskan pengaruh PKI berarti secara lebih menyeluruh mengislamkan kaum abangan, sebuah tugas yang mendapat kesuksesan luar biasa. Di akhir rezim Soeharto, persaingan yang sebelumnya ada antara negara dan organisasi-organisasi keagamaan yang lebih tua telah digantikan oleh kerja sama. Bahkan tercipta semacam periode bulan madu antara kaum elite Orde Baru yang semakin "hijau" dan kelompok-kelompok Revivalis dan Islamis—dua aliran dalam Islam yang mencita-citakan totalitarianisme serta menyadari adanya kepentingan yang sama untuk menghadang (seperti sudah kita singgung di atas) ancaman bersama yang ditimbulkan oleh globalisasi, liberalisasi, dan demokratisasi serta oleh persengkongkolan jahat antara kaum kapitalis, Kristen, Amerika, dan Yahudi yang diyakini secara luas.

Periode bulan madu ini berlanjut selama masa kepresidenan Habibie yang berumur singkat (1998-9). Sejak tahun 1990, Habibie telah menjadi tokoh yang paling terkemuka di dalam ICMI dan, karenanya, merupakan salah satu arsitek dari ter-

---

[26]Peter Beyer, *Religions in Global Society* (London dan New York: Routledge, 2006), hlm. 95.

jalinnya persekutuan antara kelas menengah yang saleh, para petinggi militer dan rezim yang berkuasa. Ketika dia akhirnya menjabat sebagai presiden, telah menjadi sesuatu yang alamiah bagi kepentingan negara dan kepentingan agama untuk bertemu. Namun, persekutuan tersebut tidak banyak membuat kemajuan selama bulan-bulan pertama paska-Soeharto yang penuh gonjang-ganjing itu. Sebagai presiden, Habibie melakukan upaya-upaya meliberalisasi dan mendemokratisasi Indonesia, melebihi dari yang diharapkan orang darinya. Meskipun demikian, masa kekuasaannya berakhir di tengah-tengah skandal keuangan dan kecaman atas berbagai kebijakan yang diambilnya, terutama terlepasnya Timor Timur dari pangkuan RI melalui sebuah referendum PBB dan tindakan balas dendam oleh militer di sana yang terjadi setelahnya.

Abdurrahman Wahid membawa ke dalam Kepresidenan (1999–2001) sebuah komitmen Liberal terhadap politik sekuler, keterbukaan, pluralisme dan nasionalisme, yang mencoba menanggalkan kesatuan antara Islamis dan Kepresidenan, tetapi ini hanya menjadi semacam selingan singkat dalam kisah panjang persekutuan tersebut. Namun demikian, sesingkat apa pun masa tersebut selingan itu penting bagi analisis kita, sebab ia konsisten dengan argumen bahwa kaum elite penguasa negaralah yang menentukan warna dari relasi agama dan negara. Abdurrahman Wahid menjadi presiden lebih karena dia adalah seorang politikus yang sukses daripada karena dia adalah seorang kiai senior. Tetapi, dia tidak terlalu sehat secara fisik, kurang berpengalaman, kurang hati-hati dan terlampau percaya diri pada pengetahuan dan kemampuannya sendiri. Dia digulingkan oleh DPR (Dewan Perwakilan Rakyat) dari kekuasaannya dan digantikan oleh Wakil Presiden Megawati Sukarnoputri (2001–4). Megawati tidak banyak berprestasi dalam banyak aspek, tetapi dia berkuasa pada periode ketika (seperti kita singgung di Bab 7) terjadi beberapa per-

kembangan dramatis yang mendorong munculnya gerakan-gerakan keagamaan yang cukup ekstrem dan membetot perhatian publik. Wakil Presiden semasa ini, Hamzah Haz yang berasal dari Partai Persatuan Pembangunan (PPP) yang Islamis, menggunakan kesempatan ini untuk menunjukkan rasa hormatnya pada tokoh-tokoh semacam Abu Bakar Ba'asyir dan Ja'far Umar Thalib, dan dengan demikian menunjukkan kemungkinan restorasi persekutuan antara rezim penguasa dan kalangan Islamis.

Selama dua kali masa kepresidenan Susilo Bambang Yudhoyono (2004–14), negara secara efektif membuka pintunya lebar-lebar bagi berbagai bentuk Islam konservatif dan bahkan garis keras. Sementara tak segan untuk bertindak tegas dan efektif melawan kelompok-kelompok teroris semacam JI, pemerintah SBY mengatakan kepada MUI—sebagaimana disampaikan sendiri oleh Sang Presiden sendiri pada 2005—"Kami membuka pintu hati, pikiran kami untuk setiap saat menerima pandangan, rekomendasi dan fatwa dari MUI maupun dari para ulama ... [dan] dengan demikian akan jelas ... mana-mana yang pemerintah atau negara sepatutnya mendengarkan fatwa dari MUI dan para ulama." Hal ini dilakukan agar negara dapat melaksanakan " amanah dari para Ulama kepada pemerintah ... untuk bukan hanya memberantas kejahatan, tetapi memerangi segala bentuk kemunkaran, [dan] kemaksiatan".[27] Demikianlah, beberapa fatwa yang dikeluarkan MUI telah diperlakukan seolah-olah mereka memiliki kekuatan mengikat layaknya undang-undang.

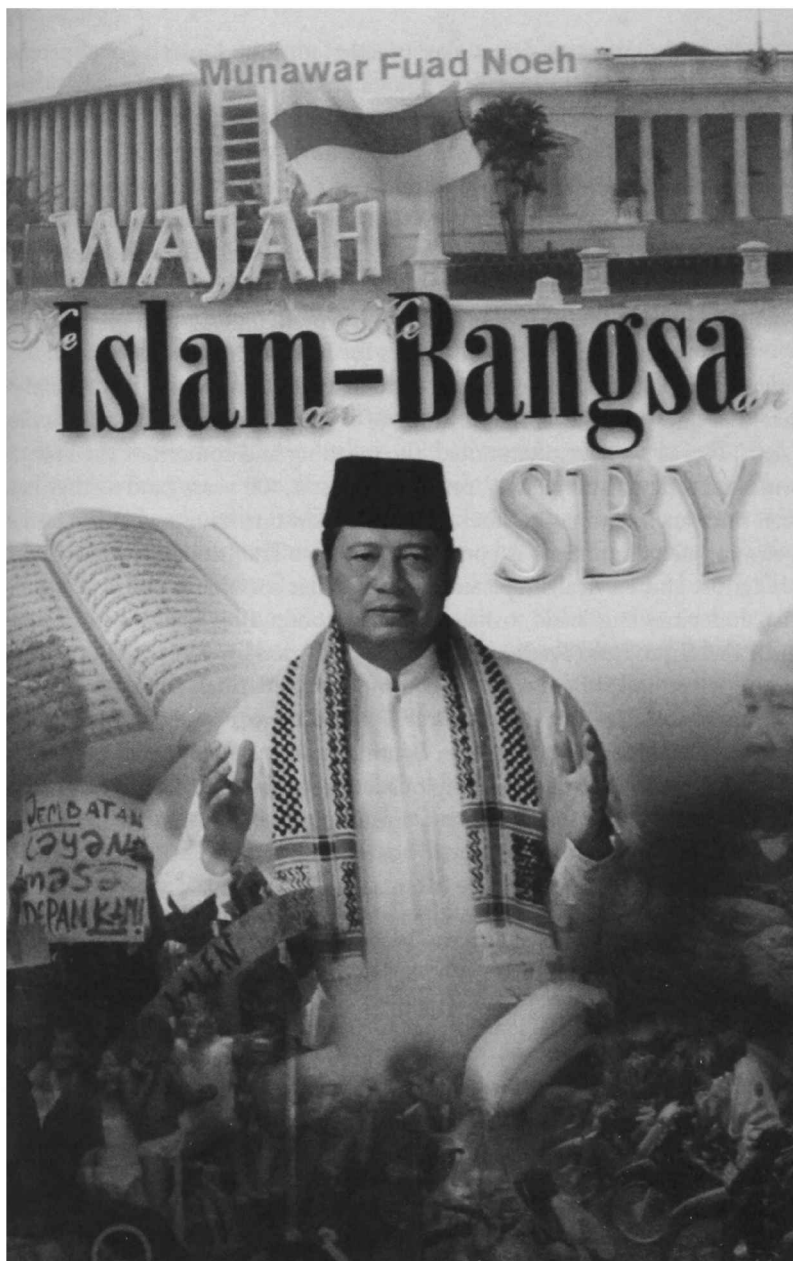
Dalam kasus Susilo Bambang Yudhoyono (SBY), hal ini entah muncul sebagai akibat dari perhitungan politis atau kesalehan pribadi tidak begitu jelas, tetapi yang disebut lebih belakangan ini mungkin bisa menjelaskan tindak-tanduknya sebagai presiden. Biografi SBY yang diterbitkan pada Maret 2004, atau hanya beberapa hari sebelum Pemilu Parlemen dan tak diragu-

---

[27]http://www.presidenri.go.id/index.php/pidato/2005/07/26/370.html.

kan lagi sebagai persiapan bagi pemilihan Presiden, menekankan komitmennya pada Islam. Terdapat tiga puisi yang ditulis olehnya yang dicetak di halaman-halaman depan buku, di mana salah satunya berjudul "Cahaya Islam", yang dibuka dengan bait yang berbunyi: "Ku khabarkan kepadamu wahai semua insane/ Islam, penabur rahmat bagi semesta alam". Buku tersebut menekankan bahwa SBY menjalankan kehidupan Islami yang saleh dan diilhami oleh ajaran Alquran untuk mengupayakan yang benar serta menghindari yang salah (*amar makruf nahi mungkar)*. "Bagi SBY amat jelas dalam batasan doktrin keagamaan tentang *amar makruf nahi mungkar,*" demikian ditulis oleh pengarang. "Segala yang *makruf* (baik) harus ditegakkan, dan yang *mungkar* (merusak) harus dihancurkan." Setelah menunaikan ibadah haji pada 2000, calon presiden tersebut mengundang seorang kiai ke rumah kediamannya untuk memberikan pengajian. "Intensitas SBY mendalami Islam membuat wawasannya terhadap Islam makin luas. Sehingga, jika dirinya memberikan ceramah di depan para santri [di sini dalam pengertian para murid di pesantren] dan ulama, SBY tampil dengan perspektif pesantren—lengkap dengan penyampaian ayat-ayat Alquran—seakan-akan ia seorang lulusan pondok pesantren"[28] (padahal bukan). Terlepas dari benar-tidaknya pernyataan-pernyataan ini—sebab kita akan tampak naïf bila memercayai begitu saja kampanye biografis politikus—aman kiranya bagi kita untuk mengasumsikan bahwa ribuan politikus dan birokrat di seluruh Jawa memahami pesan semacam itu. Mereka, karenanya, tidak melihat adanya konflik antara bertindak, yang dalam pandangan mereka, saleh dan melakukan apa yang mereka yakini akan disetujui oleh para petinggi mereka.

---

[28]Ulama Hisyam, dkk., *SBY: Sang Demokrat* (Jakarta: Dharmapena Publishing, 2004), hlm. [viii], 812–3, 860–2.

Ilustrasi 44 Sebuah buku yang diterbitkan untuk kampanye pemilihan Presiden 2004 yang memberi penekanan pada kesalehan Susilo Bambang Yudhoyono, berjudul *Wajah Keislaman & Kebangsaan SBY*

Situasi ini menguntungkan bagi kepentingan-kepentingan Islam yang ingin memperluas pengaruh mereka dalam bidang politik, sosial dan budaya, meski tetap harus ditekankan bahwa ini tidak selalu berarti kepentingan sebuah ideologi tunggal dan koheren bernama "Islam". Sebab, seperti sudah berulang-kali kita sebut, makna dan kandungan Islam sebagai sebuah sistem kepercayaan sama beragamnya dewasa ini sebagaimana keadaannya selama 1.400 tahun terakhir (dan seperti keadaan yang dialami oleh agama-agama lain selama beribu-ribu tahun). Apakah sesungguhnya pewahyuan Islam itu menjadi bahan perdebatan yang sengit di antara para pengikut epistemologi Tradisionalis, Historikalis, Modernis, dan Revivalis. Agenda-agenda sosial dan politik apa yang terbangun dari pemahaman tersebut telah memunculkan proyek Dakwahis, Islamis dan Liberal yang bertentangan satu sama lain. Kaum Sufi Tradisionalis dan Sufi "modern" serta kalangan penentang mistisisme kesulitan menemukan titik temu dan landasan pijak yang sama. Perbedaan-perbedaan semacam itu memiliki konsekuensi sosial, politik, dan kultural yang signifikan dewasa ini, sebagaimana halnya pada masa lalu. Roy mengamati bagaimana Islamisasi yang lebih dalam "di mana pun dibarengi oleh meningkatnya perbenturan sektarian dan religius di dalam komunitas Muslim. Persaingan demi legitimasi religius juga berarti persaingan demi hak untuk mengatakan siapakah yang merupakan kaum Muslim yang baik dan, sebaliknya pula, siapa yang tidak baik".[29] Sikap-sikap kultural terperangkap dalam kurungan ini, seperti sudah berkali-kali kita saksikan. Roy lebih lanjut mengatakan:

> Protestanisme evangelis di AS dan fundamentalisme Islam memiliki, *mutatis mutandis,* banyak kesamaan pola. Iman adalah garis pemisah antara orang yang baik dan orang yang jahat. ... Budaya (novel, film, musik) bisa menyebabkan orang lalai akan adat-istiadat.

---

[29]Roy, *Globalized Islam,* hlm. 161.

> Norma-norma dan keyakinan religius dapat berlaku untuk setiap orang di mana pun: karena itu, "kepekaan kultural" tidak dibutuhkan. Pemisahannya adalah antara orang yang percaya dan yang tidak percaya di dalam apa yang dinamakan budaya dan bukan antara budaya-budaya yang berbeda.[30]

James Piscatori meyakini bahwa fragmentasi dan persaingan mengenai siapa yang memegang otoritas religius dan, sebagai konsekuensinya, dapat mengklaim sebagai penerus Nabi, sebagai "aspek yang paling menonjol di dalam Islam politis modern".[31] Daniel Brown menambahkan bahwa "bahkan kaum sekularis secara tersirat mengakui otoritas Nabi ketika mereka menggunakan contoh yang berasal dari zaman Nabi untuk menjustifikasi sekularisme mereka".[32] Hal ini pun berlaku di Indonesia, seperti sudah berulang-kali kita bahas. Akademisi sekaligus pemimpin Islam terkemuka, Prof. Azyumardi Azra, mengatakan bahwa bentuk-bentuk ekstremis Islam tidak akan dapat mendominasi Indonesia persis karena pluralitas otoritas yang ada di dalam Islam di Indonesia.[33] Tidak seperti Gereja Katolik, tetapi lebih menyerupai Protestanisme yang terus-menerus memunculkan skisma, terdapat ruang yang terlalu luas bagi perbedaan pendapat di dalam Islam Sunni.

Namun demikian, di dalam persaingan untuk memenangkan otoritas religus dan mendapatkan pengikut, dewasa ini kaum Revivalis memiliki keuntungan yang tidak dipunyai oleh berbagai epistemologi lain: keuntungan yang dikarenakan oleh kesederhanaan dan kepastian. Epistemologi Tradisionalis bersandar pada

---

[30]Ibid., hlm. 329.

[31]James Piscatori, "Accounting for Islamic fundamentalism," di dalam Martin E. Marty dan R. Scott Appleby (peny.), *Accounting for fundamentalism: The dynamic character of movements* (The Fundamentalism Project, vol. 4; Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1994), hlm. 368.

[32]Daniel Brown, *Rethinking tradition in modern Islamic thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), hlm. 80; lihat juga hlm. 59, 75, 79.

[33]Perbincangan dengan Prof. Azyumardi Azra, Jakarta, 22 Oktober 2010.

tradisi-tradisi intelektual keempat mazhab Sunni dengan beragam argumen serta perdebatan legalnya yang kompleks, ditambah lagi dengan wawasan dan praktik Sufisme (yang di dalam dirinya sendiri penuh variasi)—bukan hal yang sederhana. Historikalisme merupakan sebuah pendekatan terhadap iman yang kelewat intelektual, sebuah gaya pemahaman iman yang muncul dalam konteks politik Orde Baru dan yang hari-harinya mungkin telah berakhir. Modernisme berakar pada pendekatan rasional modern yang dibarengi oleh usaha untuk kembali kepada Alquran dan Hadis sebagai pedoman guna memahami pewahyuan Allah, dan juga menuntut kerja intelektual yang sungguh-sungguh. Kemungkinan Anda untuk menjadi seorang pemimpin di kalangan Modernis kecil jika Anda tidak bergelar Ph.D. Tersirat di dalam pendekatan-pendekatan ini adalah kesadaran bahwa pemahaman akan Islam telah berubah dari waktu ke waktu dan kiranya juga akan terus berubah di masa yang akan datang. Ini semuanya bisa menggelisahkan orang awam. Pemahaman Islam kaum Revivalis tidak membutuhkan satu hal pun dari semuanya ini.

Kita hanya perlu berpaling kepada Abu Bakar Ba'asyir untuk mendapatkan ilustrasi mengenai pandangan-pandangan Revivalis. Untuk memahami Islam, demikian diyakininya, kita harus kembali kepada pedoman-pedoman tertulis dari masa Nabi, yang "lebih pintar daripada kita". Ba'asyir percaya bahwa buah pemikiran manusia tidak dapat mereformasi Islam, sebab iman dilandaskan pada firman Allah yang sempurna. Bagaimana dia bisa tahu bahwa penafsirannya benar, mengingat sejarah panjang selama 1.400 yang diwarnai oleh berbagai perdebatan? Dia tahu karena Allah sendirilah yang menuntunnya, demikian katanya. Mereka yang mengandalkan intelek seperti JIL adalah musuh karena mereka "mempertuhankan akal" dan berpikir bahwa mereka lebih pintar daripada Allah, sedangkan pikiran manusia

hanya meliputi kemajuan teknologi, kata Ba'asyir lebih lanjut.[34] Ketika dia menyampaikan pesan semacam ini, banyak dari antara pendengarnya tertarik pada kesederhanaan dan nada pasti yang tersurat di dalamnya. Kita sudah menyinggung di atas bahwa ketika Abu Bakar Ba'asyir tampil di sebuah masjid kecil di dekat Kediri pada 2006 dan 2007, ribuan orang dilaporkan datang untuk mendengarkannya. Seorang pemimpin muda Muhammadiyah yang terinspirasi olehnya mengatakan bahwa gagasan-gagasan Ba'asyir itu "sederhana, aktual, praktis dan aktif".[35] Gagasan-gagasan Ba'asyir sesungguhnya tidak seperti itu, kecuali sederhana. Dengan menghapuskan intelektualisme dan rasionalitas dari wacana religius, Ba'asyir dan tokoh-tokoh Revivalis lain bisa, melalui kesederhanaan dan nada serba pasti yang menjadi warna utama dari pesannya, menarik perhatian orang Indonesia yang melek huruf tetapi tidak berpendidikan lanjutan, seperti juga kalangan yang oleh Oliver Roy sebut sebagai "lumpenintelligentsia", yakni mereka yang "menghabiskan waktu cukup lama di sekolah hingga bisa menyebut diri kaum 'terpelajar' ... tetapi ... tidak melanjutkan ke tingkat pendidikan tinggi".[36] Kita juga sudah mencatat komentar Micklethwait dan Woolbridge bahwa "kepastian terbukti jauh lebih mudah dipasarkan."[37] Salman Rushdie menulis, "terberkatilah sukacita yang datang bersama dengan kepercayaan, dengan keyakinan."[38]

---

[34]Diskusi dengan Abu Bakar Ba'asyir, Ngruki, 26 Maret 2007 dan 13 September 2008.

[35]Diskusi dengan Ashari, Ngadiluwih, 28 November 2007; khotbah Ba'asyir di Ngadiluwih juga dimuat di dalam *MmK,* 7 November 2007.

[36]Roy, *Failure of Political Islam,* hlm. 51.

[37]Micklethwait dan Woolbridge, *God is back, hlm. 17. Jacoby, Age of American unreason,* hlm. 201, mencatat hal serupa di dalam konteks religiositas masyarakat Amerika bahwa "Tidak seperti kaum religius moderat yang, seperti sebagian besar manusia, ingin memiliki dua hal sekaligus—Allah dan ilmu pengetahuan, kepercayaan pada kehidupan abadi dan segala macam upaya medis untuk memperpanjang usia di bumi—kaum fundamentalis tidak memiliki keraguan."

[38]Salman Rushdie, *The Ground Beneath Her Feet: A novel* (London: Jonathan Cape, 1999), hlm. 353.

Demikianlah, bentuk-bentuk keyakinan dan praktik religius yang menawarkan kepastian serta kesederhanaan kiranya memiliki keuntungan bila dibandingkan dengan bentuk-bentuk iman yang lebih subtil dan kompleks. Jika demikian, ini merupakan sebuah unsur penting yang kurang mendapat perhatian di dalam literatur tentang "kegagalan-Islam-politis". Kita sudah mencatat di permulaan Bab 10 komentar yang dikemukakan oleh Masdar Hilmy bahwa gagasan-gagasan Islamis dapat "bersinggungan dengan gagasan-gagasan 'moderat'" dan bahwa yang disebut lebih dulu itu bisa "memiliki resonansi yang lebih luas" di dalam organisasi-organisasi semacam NU dan Muhammadiyah yang biasanya memperoleh label "moderat".[39] Begitu seseorang menerima premis-premis dasar suatu agama (karena berbagai premis semacam itu dilandaskan pada penjelasan supernatural dan, karenanya, berada di luar jangkauan pengujian atau penilaian intelektual), tidak diperlukan adanya pemisahan logis antara versi yang "moderat" dan yang "ekstrem".

Para penulis ateis telah mengemukakan poin yang sama sebagai bagian dari kritik mereka terhadap semua agama.[40] Tanpa harus menerima analisis ateis semacam itu, kita pasti sepakat bahwa agama adalah sebuah kekuatan yang potensial di dalam banyak komunitas, termasuk di dalam masyarakat Jawa, bahwa agama adalah sesuatu yang krusial bagi dambaan sebagian besar umat manusia untuk mengupayakan hidup yang lebih baik dan bahwa pengejawantahan agama tidak selalu atau tidak mesti dalam bentuk atau wujud yang moderat. Mungkin hanya terdapat dua situasi di mana "sikap yang moderat" merupakan posisi yang alamiah untuk diadopsi oleh umat beriman. Yang pertama adalah manakala keraguan muncul—keraguan mengenai aspek-aspek tertentu dalam iman, mengenai pemahaman sese-

[39]Hilmy, *Islamism and Democracy*, hlm. 101.

[40]Richard Dawkins, *The God Delusion* (London, dll.: Bantam Press, 2006), hlm. 306; Grayling, What is good?, hlm. 234.

orang terhadap iman tersebut, mengenai manifestasi kontemporernya, atau mengenai strategi paling baik untuk mengimplementasikan ajaran-ajaran agama itu di dunia ini. Situasi yang kedua adalah tatkala agenda sosial dan politis seseorang adalah Liberalisme, yang mengupayakan kebebasan individual yang lebih besar di dalam hal agama dan hal-hal lain, sebab agenda semacam ini tak bisa tak akan membawa orang pada pandangan bahwa agama adalah urusan pribadi, bergantung pada tiap-tiap individu—bahwa setiap pribadi memiliki hak akan kebebasan berpikir.

Seperti sudah dipaparkan di dalam diskusi kita, pada akhirnya tidak banyak yang dapat kita katakan atau pandang sebagai "kegagalan" Islam di dalam sejarah masyarakat Jawa (kecuali, seperti telah dibahas di atas, dalam dua aspek yang agak sempit, yakni [a] kegagalan partai-partai politik yang secara tegas menyatakan diri berasaskan Islam untuk meraih dukungan yang besar di dalam pemilihan umum dan [b] ketidaksanggupan organisasi-organisasi teroris yang mengatasnamakan Islam untuk merusak stabilitas negara atau masyarakat atau merebut kekuasaan negara). Ada banyak bukti yang menegaskan potensi Islam yang terus bertumbuh. Kita harus menerima bahwa orang beriman memercayai apa yang, menurut pengakuan mereka, mereka percayai. Tentu saja, ada pendompleng, ada orang yang memanfaatkan agama demi membangun karier pribadi dan ada pula orang kehilangan kewarasannya di dalam agama, seperti ditemukan di setiap cara hidup yang lain, tetapi demi tujuan analisis kita di sini, kita harus menerima bahwa komitmen orang kepada iman kepercayaannya tulus. Di dalam pengalaman saya, hanya ada segelintir orang yang saya curigai sebagai penganut agama yang hipokrit. Maka, marilah kita berasumsi bahwa subjek kajian kita bersikap tulus dan pencarian mereka akan kehidupan yang lebih baik dan lebih sempurna adalah betul. Di

bagian selanjutnya, saya akan menjelaskan bahwa pencarian akan kehidupan yang lebih baik ini pada dasarnya berpusar di sekitar pilihan antara dua antidot yang berbeda terhadap ancaman tirani: kebebasan atau keadilan, masing-masing dengan janji dan risikonya sendiri.

Dalam Rangka Mengupayakan Hidup yang Lebih Baik: Kebebasan vs Keadilan

Di sini, kita mengupas berbagai filsafat dan ideologi yang bersaing satu sama lain dan mengatasi yang khas Islami, Jawa, Indonesia, atau Timur-Barat, dan yang akan membantu kita (meskipun hanya dalam pembahasan yang serba singkat di sini) untuk memahami isu-isu yang mengemuka di dalam buku ini. Pemikiran sosio-politis di semua tempat dan di segala tradisi secara meyakinkan konsisten dalam mengidentifikasi bahwa tirani adalah penghalang terutama kepada kehidupan yang lebih baik—sebuah identifikasi yang dapat didukung oleh sejarah. Mengingat bahwa tirani tidak pernah kurang-kurang di zaman atau periode mana pun dalam sejarah, upaya untuk menghancurkannya pun seakan tak mengenal akhir.

Sebelum kita mengawali pengkajian kita terhadap isu kebebasan dan keadilan, kita harus mengarahkan perhatian kita kepada sebuah buku penting di dalam literatur bahasa Inggris yang akan menawarkan sedikit bantuan. Saya merujuk pada *A theory of justice*[41] karya John Rawls, yang juga banyak dirujuk (dan dikagumi) oleh banyak penulis lain. Karya ini ditulis di dalam parameter Barat. Argumennya hanya cocok bagi demokrasi parlementer gaya Barat yang ideal dan bisa dikatakan sangat tidak sesuai untuk demokrasi parlementer dalam dunia nyata. Keadilan didefinisikan sebagai fairness (kewajaran), sesuatu yang

[41]John Rawls, *A theory of justice* (edisi revisi Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999).

dari dirinya sendiri diartikan sebagai sebuah kontrak yang disepakati oleh rakyat atau subjek di dalam "posisi asali" hipotetis. Jadi, "keadilan" menurut Rawls bukanlah sesuatu yang dapat divalidasi secara eksternal atau yang sesuai dengan standar-standar abstrak atau mutlak tertentu: "keadilan" adalah hasil dari kontrak. Baik "keadilan" maupun "*fairness*" tidak memiliki pengertian di luar "posisi asali" yang disepakati. Pada akhirnya, prinsip-prinsip keadilan Rawls merujuk pada sesuatu yang berkaitan dengan hak, kebebasan, dan kemerdekaan individu,[42] yang artinya, tidak terlalu terkait dengan topik keadilan yang akan kita bahas di sini tetapi alih-alih lebih berkaitan dengan kebebasan. Akan tetapi, karya Rawls ini sangat membantu kita dalam satu aspek penting: ia konsisten meyakini bahwa tidak ada standar keadilan abstrak yang dikenali atau disadari oleh orang dari segala komunitas dan segala zaman, dan, karenanya, "keadilan" versi Rawls harus dinegosiasikan oleh orang yang bersedia untuk menerima dan menjunjungnya tinggi di dalam "posisi asali" hipotetis mereka. Hal ini membantu kita memahami mengapa, secara berabad-abad, orang berpikir bahwa hanya Tuhanlah yang dapat menentukan keadilan sejati, bahwa keadilan adalah sesuatu yang secara inheren ada di dalam suatu utopia yang benar dan sempurna secara moral.

Marilah kita mengarahkan perhatian kita pada konseptualisasi keadilan yang relevan bagi pertanyaan kita, yang pada waktunya akan tampak sebagai sesuatu yang berakar pada tradisi Platonik, Islami dan Jawa. Keadilan ini adalah sesuatu yang absolut yang muncul dari perintah ilahiah. Secara prinsip, gagasannya bersandar pada pandangan yang pesimistis atas masyarakat manusia.

---

[42]Lihat ibid., hlm. 266–7. Kita dapat menambahkan bahwa argumen Rawls tidak hanya khas Barat tetapi juga kental dengan nuansa Protestanisme: "Tiap-tiap orang harus memiliki hak yang sederajat untuk memutuskan apa saja kewajiban-kewajiban religiusnya. Dia tidak dapat menyerahkan hak tersebut kepada orang lain atau otoritas institusional" (hlm. 191). Tidak ada ruang bagi Katolisisme atau hukum syariah di sini.

"Keadilan" manusia dipahami bukan sebagai kebenaran yang sejati; apa yang kelihatannya adil bagi Anda belum tentu terasa adil bagi orang lain. Gagasan semacam ini juga mencerminkan suatu pandangan yang pesimistis terhadap individu, yang melihat manusia punya kecondongan yang lebih besar pada sesuatu yang jahat daripada yang baik. Kebebasan, karenanya, tidak dapat dipercaya: apabila manusia sepenuhnya bebas, masyarakat akan menjadi kacau-balau oleh ketidakpedulian pada hukum, kekerasan, anarki dan—tentu saja—ketidakadilan. Namun demikian, konseptualisasi ini memiliki pandangan yang optimis terhadap pemerintah, meyakini bahwa pemerintah bisa bersikap adil, bahwa seorang pemimpin yang adil adalah sesuatu yang mungkin. Di bawah, kita akan mengupas peran penting Plato di dalam evolusi aliran pemikiran ini (dan harap diingat bahwa tulisan-tulisan Plato memberi pengaruh yang amat besar terhadap filsafat Islam), sehingga di sini kita bisa mengutip komentar yang dikemukakan oleh H.D.P. Lee, penerjemah karya Plato, bahwa "Pendapat yang menentang sistem yang diajukan Plato sesungguhnya tidak didasarkan pada kepercayaan yang terlampau kecil kepada masyarakat kebanyakan tetapi pada kepercayaan yang terlalu besar terhadap para penguasa."[43]

Kalangan yang meyakini bahwa keadilan adalah jawaban bagi masalah-masalah yang dihadapi umat manusia pasti memiliki pandangan yang utopis bahwa keadilan sejati adalah hal yang mungkin, walaupun hal itu hanya terjadi pada suatu zaman keemasan di masa lalu dan mungkin hanya akan didapati lagi di akhirat. Di dunia saat ini, penting kiranya untuk mengawasi dan membatasi kekuasaan pemerintahan yang berada di tangan manusia-manusia yang tidak sempurna, tetapi hal tersebut dilakukan demi sebaik-baiknya terwujudnya keadilan, tanpa ke-

---

[43]Kata Pengantar oleh H.D.P. Lee di dalam Plato, *The republic* (diterjemahkan dan diberi kata pengantar oleh H.D.P. Lee; Harmondsworth: Penguin Books, 1955), hlm. 45.

mudian menafikan harapan bahwa seorang pemimpin yang adil mungkin saja ditemukan. Hal ini menyiratkan bahwa keadilan yang sempurna itu ada, tetapi tidak dapat ditegakkan sendirian oleh manusia tanpa bantuan. Karenanya, yang terpenting adalah apa yang Tuhan firmankan, sebagaimana sudah diwahyukan-Nya kepada manusia. Konsekuensi logis dari pemahaman semacam ini adalah bahwa jika memang ada yang namanya keadilan yang sempurna, yang diketahui oleh Allah dan lalu diwahyukan kepada manusia (walaupun pengalaman kita mengenainya bisa jadi tak sempurna) untuk membatasi keadilan tetap merupakan sesuatu yang mustahil dilakukan. Alih-alih, kita senantiasa mesti menghapuskan batasan-batasan tersebut. Tidak mungkin, pada prinsipnya, bahwa ada terlalu banyak keadilan.

Manakala kita memahami konsep kebebasan sebagai antidot bagi tirani, kita berhadapan dengan sesuatu yang sebenarnya tidak memiliki akar yang kuat di dalam tradisi Islami atau Jawa, tetapi alih-alih lebih terkait dengan pemikiran Barat modern. Di dalam bahasa Jawa dan Indonesia, terdapat sebuah konsep yang terkait dengan itu, tercakup dalam istilah *bebas,* yang berarti bebas dari kekangan, tak terikat. Karenanya, orang bisa dikatakan bebas dari penjara, atau bebas dari kewajiban, misalnya. Konsep ini tidak pernah berkembang menjadi sebuah konsep politik yang besar. Istilah lokal lain yang mendapat relevansi politik adalah kata mardika dalam bahasa Jawa, yang sejatinya diturunkan dari bahasa Jawa Kuno (yang juga berkembang dari bahasa Sansekerta), *mahardhika,* yang ditemukan di dalam literatur pra-Islam. Istilah ini mengandung makna kualitas yang luar biasa, kedudukan yang terhormat, kesempurnaan dan kebijaksanaan atau orang yang suci.[44] Arti semacam ini masih dapat dijumpai dalam pemakaian bahasa Jawa Modern *sang mardika* untuk

---

[44]Untuk definisi yang otoritatif serta sitasi sumber, silakan lihat P.J. Zoetmulder yang bekerja sama dengan S.O. Robson, *Old Javanese-English Dictionary* (2 vol; 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1982), vol. 1, hlm. 1086.

menunjuk pada seorang yang bijak. Mungkin karena orang yang bijak semestinya bebas dari aturan-aturan yang ditetapkan penguasa, penggunaan istilah *mardika* dalam bahasa Jawa Modern yang lebih lazim lalu mengandung arti kebebasan dari kekuasaan seorang penguasa dan, bersamanya, kebebasan dari kewajiban untuk membayar pajak atau menjalankan tuntutan-tuntutan lain dari seorang pembesar. Dalam bahasa Indonesia, istilah yang muncul adalah *merdeka*, yang berarti kebebasan dari kekuasaan dan, secara khusus, independensi politis, yang kemudian diangkat menjadi seruan kaum nasionalis untuk menggalang dukungan massa. Tidak satu pun dari pemahaman ini yang menuntun pada konsep kebebasan individu sebagaimana diusahakan oleh kalangan Liberal.

Secara umum, konsep kaum Liberal mengenai kebebasan sebagai pertahanan terhadap tirani bersandar pada pandangan yang optimistis atas umat manusia. Konsep ini menyadari bahwa tidak ada manusia yang sempurna, tetapi, pada waktu yang sama, meyakini bahwa manusia dapat bekerja bersama dalam kerangka kepentingan masing-masing untuk menciptakan masyarakat yang lebih baik. Kaum Liberal menerima kenyataan bahwa tidak kesempurnaan di dalam masyarakat manusia, tetapi percaya bahwa perbaikan keadaan mungkin untuk dicapai melalui tindakan manusia. Secara umum, mereka memiliki pandangan yang optimis terhadap manusia, berpendapat bahwa manusia punya kecenderungan yang lebih besar untuk berbuat baik daripada berbuat sesuatu yang merugikan; jika semua individu diberi kebebasan pribadi, mereka akan menerima tanggung jawab pribadi atas tindakan-tindakan mereka serta menunjukkan rasa hormat terhadap orang lain. Namun, mengingat ketidaksempurnaan manusia dan kemungkinan nyata bahwa kebebasan seseorang bisa saja membatasi atau bertabrakan dengan kebebasan

orang lain, harus ada pembatasan terhadap kebebasan itu (yang akan kita bahas tak lama lagi).

Para penganjur kebebasan dalam prinsip memiliki pandangan yang pesimistis terhadap pemerintah. Mereka menganggap "pemimpin yang adil" itu ilusi, sebab pemerintah yang tak terkontrol dan terawasi selalu punya kecenderungan untuk menjadi tirani. Mereka setuju dengan pepatah Lord Acton yang terkenal bahwa "Kekuasaan cenderung korup, dan kekuasaan yang mutlak mengorupkan secara mutlak." Kekuasaan pemerintah, karenanya, harus diawasi dan dikontrol melalui batasan-batasan yang dimandatkan secara konstitusional dan secara konsekuen dipraktikkan. Bagi para pendukung kebebasan, demokrasi, terlepas dari segala kelemahannya, masih merupakan bentuk pemerintahan terbaik.

Aliran pemikiran ini menolak gagasan kesempurnaan yang utopis. Masyarakat harus mengusahakan keseimbangan kebebasan, karena setiap bentuk kebebasan yang absolut atau mutlak tidak akan sanggup bertahan dan justru menjadi sumber pertentangan. Karena itu, kebebasan, dalam praktiknya, harus dibatasi. Contoh yang klasik adalah kasus yang sudah sering dikutip di mana kebebasan untuk mengemukakan pendapat atau berbicara tidak lalu berarti orang punya hak untuk berteriak "kebakaran!" di gedung bioskop yang ramai dengan orang. Kebebasan hanya dapat berfungsi menjadi antidot bagi tirani apabila kebebasan tiap-tiap pribadi dibatasi dan diseimbangkan dengan kebebasan orang lain. Catat perbedaan penting di sini dengan gagasan tentang keadilan. Kebebasan, pada intinya, harus memasukkan konsep pembatasan atau kontrol atas kebebasan itu sendiri. Keadilan, sementara itu, tidak mengenal batas. Tidak ada yang namanya keadilan yang terlalu, tetapi ada yang kita sebut kebebasan yang terlalu. Malahan, persis inilah yang ditakutkan oleh kalangan penganjur keadilan: kebebasan yang terlalu. Tetapi,

para pengusung kebebasan pun harusnya menyadari risiko ini, sehingga kontrol atau pembatasan atas kebebasan menjadi sesuatu yang esensial.

Isaiah Berlin membahas implikasi politis dari pandangan-pandangan terhadap manusia yang saling bertentangan ini dalam konteks filsafat Barat yang lebih luas:

> Para filsuf yang memiliki pandangan yang optimistis terhadap hakikat manusia serta keyakinan pada usaha untuk menyelaraskan kepentingan manusia, seperti Locke atau Adam Smith atau, dalam hal tertentu, Mill, percaya bahwa harmoni dan kemajuan sosial seiring-sejalan dengan pemberian area yang memadai bagi kehidupan pribadi yang tidak boleh dilanggar oleh entah Negara entah otoritas lain mana pun. Hobbes, dan mereka yang sepaham dengan pemikirannya, khususnya para pemikir konservatif atau reaksioner, berpendapat bahwa agar manusia tidak menghancurkan satu sama lain dan menjadikan kehidupan sosial seolah-olah kehidupan rimba, langkah-langkah pencegahan yang lebih terarah harus diambil agar mereka tetap berada di tempat mereka; sejalan dengan itu, dia ingin meningkatkan area yang dikontrol secara pusat dan mengurangi area yang dikendalikan oleh individu.[45]

Kebebasan sebagai sebuah prinsip politik tidak selalu berakar pada agama, walaupun kadang kala digambarkan secara demikian dan dijustifikasi berdasar alasan-alasan agama. Kebebasan sering sekali dimunculkan dalam bentuk-bentuknya yang emosional di dalam perpolitikan Amerika di mana, mengingat meningkatnya pengaruh agama di dalam kehidupan masyarakat Amerika dalam beberapa dasawarsa terakhir, kebebasan dideskripsikan oleh orang-orang yang beriman sebagai suatu "rahmat Allah".

Kita harus menanggapi pertanyaan tentang peran yang dimainkan oleh keadilan di dalam ideologi totalitarian. *Republic* karya Plato menjadi teks fondasinya di sini. Di dalam karya ini,

---

[45]Berlin, *Proper Study of Mankind,* hlm. 198.

Plato menyatakan bahwa sebuah negara yang ideal harus diperintah oleh "kaum minoritas yang lebih unggul" di mana "keadilan merupakan prinsip yang kita letakkan di awal dan terus-menerus ditegakkan di dalam pembangunan negara kita". Di dalam negara semacam ini, kelas-kelas yang ada dalam masyarakat sadar akan tempat mereka masing-masing dan tetap berada di sana, sebab tumpang-tindih peran antara satu dengan yang lain akan "sangat membahayakan negara kita" dan itu "yang merupakan definisi ketidakadilan". *Republic* karya Plato juga memberi penekanan yang besar atas rasa takut terhadap kebebasan yang terlalu luas: "hasrat berlebihan akan kemerdekaan" pada akhirnya akan "memunculkan tuntutan akan tirani", sebab "suatu masyarakat demokratis yang mendambakan kemerdekaan bisa jadi jatuh ke bawah kekuasaan para pemimpin yang buruk" dan mengakibatkan "masyarakat yang abai terhadap segala hukum".[46] Karya monumental Popper, *Open society and its enemies,* yang pertama kali diterbitkan pada 1945, mulai dengan "mantra Plato" (sebagai judul volume pertamanya) dan kemudian dilanjutkan dengan *Hegel dan Marx* di volume kedua. Tujuan Popper adalah menunjukkan bagaimana gagasan-gagasan Platonik dapat dilacak di dalam berbagai tirani besar di Eropa dari pertengahan abad ke-20.

Beberapa kutipan dari Popper kiranya akan cukup untuk menunjukkan bagaimana, dalam pandangannya, konsep keadilan Platonik dapat digunakan untuk mendukung tirani dan bagaimana gagasan tentang keadilan ini merupakan musuh dari kebebasan:

> Akan terlihat bahwa konsep keadilan Plato secara mendasar berbeda dari pandangan kita yang biasa ... Plato memandang keadilan

[46]Kutipan dari Plato, *The Republic* (diterjemahkan oleh H.D.P. Lee), hlm. 179, 181, 183, 335–7.

bukan sebagai sebuah relasi antarindividu, tetapi sebagai properti negara keseluruhan, berdasarkan relasi antarkelasnya.[47] ...

Teori keadilan humanitarian mengajukan tiga tuntutan atau proposal besar, yaitu (a) prinsip berkesetaraan, maksudnya usulan untuk menghapuskan *privilese* "alamiah", (b) prinsip umum individualisme, dan (c) prinsip bahwa sudah menjadi tugas dan tujuan negara untuk melindungi kebebasan warganya. Terhadap tiap-tiap tuntutan atau proposal ini, terdapat prinsip Platonisme yang secara langsung bertentangan, yakni (a') prinsip privilese alamiah, (b') prinsip holisme atau kolektivisme umum, dan (c') prinsip bahwa sudah menjadi tugas dan tujuan individual untuk mempertahankan, dan untuk memperkuat, stabilitas negara.[48] ...

Plato hanya mengakui adanya satu standar paling tinggi, kepentingan negara. Segala sesuatu yang mendukungnya adalah baik dan luhur dan adil; segala sesuatu yang mengancamnya adalah buruk dan jahat dan tidak adil. ... Ini adalah teori moralitas kolektivis, tribal, dan totalitarian: "Yang baik adalah yang sejalan dengan kepentingan kelompokku; sukuku; atau negaraku".[49]

Demikianlah kritik tajam Popper terhadap pandangan Plato. Hanya perlu membuat sedikit perubahan untuk melancarkan kritik serupa terhadap pemikiran Islam politis, yang akan kita bahas di bawah, sebab Islam politis pun melandaskan dirinya pada prinsip bahwa tujuan terpenting dari tindakan politis adalah keadilan. Hannah Arendt mengajukan penilaian serupa. Di dalam tulisannya mengenai totalitarianisme Soviet dan Nazi, Arendt mengomentari tentangan yang khas dari totalitarianisme terhadap hukum-hukum positif: "Sikap tunduk pada hukum yang ada di dalam totalitarianisme berpretensi telah menemukan

---

[47]Karl Popper, *The open society and its enemies* (2 vol.; London dan New York: Routledge Classics, 2003 [aslinya diterbitkan pada 1945], vol. I, hlm. 96.

[48]Ibid., vol. I, hlm. 100. Kita bisa mencatat bahwa "teori keadilan humanitarian" Popper melibatkan "kebebasan ... warga negara", dan dengan demikian menyatukan (sebagaimana dilakukan Rawls) dua gagasan yang saya pisahkan satu sama lain di dalam diskusi ini.

[49]Ibid., Vol. I, hlm. 113.

jalan untuk menegakkan kekuasaan keadilan di muka bumi—sesuatu yang diakui oleh legalitas hukum positif tidak akan pernah dapat dicapai. Ketimpangan antara legalitas dan keadilan tidak pernah terjembatani."[50]

Pemikir-pemikir lain dari masa yang lebih belakangan pun memberikan sumbangan mereka terhadap pembahasan isu ini. Salah satu kritik yang paling tajam terhadap "Teori Pilihan Rasional" (gagasan bahwa memaksimalkan kepentingan sendiri yang didefinisikan secara sempit merupakan hal yang paling rasional untuk dilakukan) muncul dari Amartya Sen yang diuntungkan oleh pengetahuannya mengenai filsafat dan sejarah non-Barat (khususnya India). Sen tidak merujuk pada *Open society and its enemies* karya Popper, walaupun pandangan-pandangannya mirip dengan pemikir yang namanya disebut lebih kemudian ini. Pandangan yang ditampilkan di dalam buku Sen bisa dikatakan merupakan versi yang lebih mutakhir dari argumen-argumen Popper dalam hal keduanya menganjurkan penerapan akal, kebebasan individual dan perbaikan sedikit demi sedikit alih-alih solusi utopis yang terlampau menggeneralisasi seperti usaha menegakkan kekuasaan keadilan yang sifatnya abstrak. Sebagaimana Berlin dan yang lain-lain, bagi Sen esensi kebebasan adalah kebebasan untuk membuat pilihan, yang "memberi kita *kesempatan* untuk mengupayakan terwujudnya tujuan kita—hal-hal yang kita anggap bernilai".[51] Dia menekankan pentingnya sebuah ruang publik terbuka sebagai tempat berdiskusi, berdebat dan membuat kompromi di antara pandangan-pandangan yang saling bertentangan yang memungkinkan demokrasi untuk berjalan dengan baik. Sen tidak (demikian menurut pengamatan saya) memberi perhatian yang memadai terhadap risiko bahwa ruang publik tersebut bisa saja dimonopoli oleh sebuah ideologi

[50]Arendt, *Origins of totalitarianism*, hlm. 462.

[51]Amartya Sen, *The idea of justice* (London, dll.: Penguin Books, 2009), hlm. 228.

yang dominan sedemikian rupa sehingga menghambat diskusi, debat, dan pertanyaan—bahwa ruang ini dapat menjadi, bukan lagi ruang untuk bernalar, melainkan untuk mengajarkan dogma dan melakukan represi.[52]

Grayling mengungkapkan pandangannya dari posisi seorang humanis (orang yang tidak beriman), dan menolak kebenaran yang diklaim oleh agama. Hal ini membawanya pada sikap mendukung konsep kebebasan sebagai kunci menuju kehidupan yang lebih baik. Grayling menulis demikian:

> Dalam segala hal yang telah disinggung di dalam buku ini yang menyangkut konsepsi humanis tentang kehidupan yang lebih baik, konsep kebebasan dan otonomi menduduki peran yang sentral. Dari zaman klasik hingga filsafat modern, gagasan mendasarnya adalah bahwa orang memiliki nalar, dan bahwa dengan menggunakannya mereka dapat memilih kehidupan yang layak menurut mereka sembari tetap menghormati pilihan sesamanya. ... Mengingat bahwa metafisika agama adalah buatan manusia dan bahwa psikologi manusia merupakan sumber kepercayaan pada otoritas yang transenden untuk memberi pahala kepada yang patuh dan menghukum yang melakukan yang sebaliknya ... bisa dikatakan bahwa motivasi utama bagi etika religius adalah kebutuhan yang dirasakan oleh penguasa dengan berbagai ragamnya untuk memegang kontrol atas individu, untuk membatasi kebebasan mereka, untuk membuat mereka sepaham, patuh, taat, ikut ke mana pun diarahkan, menerima apa yang digariskan bagi mereka, dan menyerahkan nasib mereka kepada kebijakan pemimpin.[53]

---

[52]Namun demikian, di bagian akhir dari bukunya, Sen mempertimbangkan kemungkinan bahwa "suatu mayoritas yang tidak segan-segan merampok hak-hak kaum minoritas cenderung menghadapkan masyarakat pada pilihan sulit antara menghormati aturan mayoritas dan menjamin hak-hak minoritas. Pembentukan nilai-nilai yang toleran, karenanya, cukup sentral bagi berfungsi baiknya suatu sistem demokratis" (ibid., hlm. 352).

[53]Grayling, *What is good?,* hlm. 247–8.

Meskipun kita boleh saja tidak sepakat dengan apa yang diisyaratkan setelah kata "mengingat" di dalam kalimat terakhir di atas, deskripsi yang mengikutinya jelas-jelas konsisten dengan berbagai contoh historis.

Dari diskusi mengenai keadilan dan kebebasan ini,[54] kita sampai pada pendapat bahwa tak satu pun dari dua konsep politik ini bebas dari risiko. Masing-masing memiliki ruang untuk dikritisi oleh yang lain. Namun demikian, hanya satu dari antara mereka—yakni, upaya penegakan keadilan—yang memiliki kecenderungan untuk mendukung totalitarianisme, serta memfasilitasi munculnya tirani yang, pada prinsipnya, ditolaknya.

Kita harus mengalihkan perhatian dari pertimbangan-pertimbangan yang lebih umum ini kepada tradisi yang spesifik Islam, di mana keadilan telah menjadi sebuah tujuan sentralnya sejak awal mula. Sejarah dunia tidak menawarkan contoh tentang sistem keadilan ideal yang berhasil dilaksanakan, tetapi kaum Islam Revivalis memercayai bahwa sistem semacam itu pernah hidup pada abad ke tujuh, pada zaman Nabi dan empat *Rasidun*, yaitu "khalifah yang berada di jalan yang benar" (tiga di antaranya, nota bene, dibunuh).[55] Kata Arab *'adl* dalam bahasa Jawa dan Indonesia menjadi *adil* dan berbagai bentuk turunannya. Sebagai salah satu dogma paling dasar di dalam Islam, keadilan

---

[54]Kita bisa saja mendiskusikan trinitas (tiga serangkai?) penulis Harvard dengan menambahkan Michael Sandel pada Sen dan Rawls. Tetapi, karya Sandel *Justice: What's the right thing to do?* (London, dll.: Penguin Books, 2009) tidak begitu relevan dengan arah pembahasan kita, walaupun para pembaca mungkin menganggapnya menarik. Sandel bergumul dengan isu-isu tersebut sampai dia tiba pada sebuah posisi yang menurut saya mirip dengan yang Amartya Sen istilahkan sebagai cara pikir "institusionalisme transendental" (yang artinya, mengupayakan cara-cara yang dapat diterapkan secara universal untuk menegakkan keadilan melalui berbagai institusi ideal), alih-alih pendekatan "berfokus pada realisasi"-nya Sen, yang (seperti pandangan Popper) terdiri dari upaya untuk mencari cara-cara guna membersihkan dunia dari ketidakadilan yang paling buruk langkah demi langkah tanpa membayangkan bahwa kesempurnaan akan pernah tercapai.

[55]Abu Bakr meninggal dunia pada usia pertengahan 60-an pada 634, 'Umar dibunuh pada 644, 'Utsman dibunuh pada 656 dan 'Ali dibunuh pada 661.

merujuk pada keadilan Allah yang sempurna.[56] Istilah dalam bahasa Arab untuk kebebasan adalah *hurriyah*, yang asal-muasalnya merupakan sebuah "istilah hukum yang merujuk pada lawan kata dari 'kaum yang tidak merdeka, budak'"; untuk yang kalangan yang disebut terakhir ini, dikenal pula istilah *'abd*, yang di dalam bahasa Indonesia berubah menjadi abdi. Istilah *hurriya* tidak terbawa dan masuk ke dalam kosakata bahasa Jawa, tetapi maknanya tersampaikan dalam kata bebas, yang sudah didiskusikan sebelumnya. Rosenthal mencatat bahwa *hurriyah*, "meskipun didiskusikan panjang-lebar, tidak kemudian berkembang menjadi sebuah konsep yang memiliki status politik yang fundamental yang dapat menjadi semacam seruan yang mempersatukan orang untuk meraih suatu tujuan yang besar". Alih-alih, "Pribadi-pribadi muslim diharapkan untuk menyerahkan kebebasan mereka dan meletakkannya di bawah kepercayaan, moralitas, dan adat-kebiasaan kelompok sebagai satu-satunya pedoman perilaku yang benar. ... Secara politis, individu-individu [muslim] diharapkan untuk tidak menggunakan pilihan bebas mereka untuk menentukan bagaimana mereka ingin diatur."[57] Kerajaan keadilan yang telah memudar kuasanya sejak zaman Nabi dan empat khalifah *Rasidun* yang berjalan di jalan yang benar akan dipulihkan oleh Imam Mahdi yang akan datang, yang akan berkuasa sebelum akhir zaman serta menjadi dia "yang berjalan di jalan yang benar" dan bertugas menegakkan keadilan di dunia ini. Gagasan mesianik ini tumbuh dan terasa lebih kuat di antara kaum Syiah daripada kaum Sunni, tetapi gagasan yang sama juga memainkan peran tertentu di dalam Sufisme, yang demikian penting di

---

[56]Lihat E. Tyan, "Adl", di dalam P. Bearman, dkk. (peny.), *Encyclopedia of Islam* (edisi ke-2), vol. 1, hlm. 209.

[57]Lihat F. Rosenthal dan B. Lewis, "Hurriya", di dalam P. Bearman, dkk. (peny.), *Encyclopedia of Islam* (edisi ke-2), vol. 3, hlm. 589. Rosenthal mendorong pembaca untuk lebih jauh membaca dan mempelajari karyanya sendiri yang lain *The Muslim concept of freedom prior to the nineteenth century* (Leiden: Brill, 1960).

antara masyarakat Jawa.[58] Di bawah, kita akan mendiskusikan konsep "Ratu Adil" di Jawa yang kiranya bisa disepadankan dengan konsep mesianik ini.

Gagasan-gagasan ini dipertimbangkan dan diperdebatkan seiring dengan perkembangan filsafat Islam, dengan tulisan-tulisan Plato menjadi bagian yang penting dari tradisi intelektual Islam. Para sarjana memperdebatkan kualitas apa yang mesti dimiliki oleh pemimpin yang ideal, bagaimana orang semacam itu dapat memerintah dengan bijaksana dan menegakkan keadilan seturut tuntunan ilahi. Filsuf-filsuf muslim (terutama para tokoh kenamaan dari abad kesembilan sampai abad kedua belas seperti Al-Farabi, Abu Bakr al-Razi, Abu Hatim al-Razi, Ibn Sina dan Ibn Rushd) memikirkan cara yang tepat menciptakan sebuah rezim yang dilandaskan atas keunggulan moral sang penguasa untuk menjalankan hukum dan perintah Allah, yang intinya adalah bagaimana menegakkan keadilan di muka bumi ini. Pertanyaan kuncinya adalah bagaimana memulihkan atau menghidupkan kembali pemerintahan yang adil seperti pada zaman Nabi dan empat khalifah yang pertama, dan bukannya bagaimana meraih kebebasan bagi individu.[59]

Pencarian akan keadilan (bukannya kebebasan) sebagai obat yang dapat menyembuhkan penyakit yang diderita dunia juga amat penting di dalam pemikiran masyarakat Jawa. Beragam teks menyerukan datangnya masa penghancuran yang memurnikan, yang akan diikuti oleh zaman ketika keadilan bertakhta. Pemimpin dari zaman yang ditandai oleh keadilan ini biasanya disebut Ratu Adil. Konsep adil, tentu saja, berasal dari istilah dalam bahasa

---

[58]Lihat W. Madelung, "'al-Mahdī", di dalam P. Bearman, dkk. (peny.), *Encyclopedia of Islam* (edisi ke-2), vol. 5, hlm. 1230.

[59]Ada sangat banyak literatur mengenai subjek ini. Untuk tinjauan umum, silakan lihat Hans Daiber, "Political philosophy", di dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (peny.), *History of Islamic Philosophy (Routledge History of World Philosophies,* vol. 1; 2 volume; London dan New York: Routledge, 1996), vol. 2, hlm. 841–85.

Arab 'adl, tetapi bukan hal yang tak masuk akal untuk mengandaikan bahwa gagasan mesianik yang ada di antara masyarakat Jawa berakar pada masa pra-Islam yang lebih tua. Gagasan semacam itu bisa ditemukan di dalam, misalnya, *"nubuat Jayabaya"*, yang diyakini (meski sangat mungkin hanya berdasar spekulasi) telah dibuat oleh raja Jayabhaya dari kerajaan Kediri pada abad ke-12. Pada umumnya, Ratu Adil diyakini akan memiliki gelar Erucakra sebagai salah satu namanya—sebuah istilah yang asal-usulnya tidak diketahui secara pasti, tetapi oleh Pigeaud dianggap diambil dari nama *Vairocana Buddha* dan dengan demikian, bila memang begitu kasusnya, menegaskan asal-usul pra-Islamnya.[60] Apa pun itu, harapan akan datangnya Ratu Adil memiliki akar yang dalam di dalam tradisi masyarakat Jawa dan sejalan dengan keinginan Islam untuk menegakkan keadilan.

Orang yang mengklaim sebagai Ratu Adil, yang mengaku memiliki gelar *Erucakra,* muncul dari waktu ke waktu dan berusaha menggalang dukungan baik dari kalangan masyarakat Jawa kebanyakan maupun elite. Pada 1718, seorang putra dari raja yang sedang berkuasa bernama Png. Dipanagara memberontak dan mengambil gelar Erucakra. Dia menyerahkan diri pada 1723 dan menghabiskan sisa hidupnya di pengasingan di Sri Lanka. Pada 1825, pangeran Jawa yang paling terkenal yang memiliki nama Dipanagara memberontak dan mengambil gelar Erucakra bersama dengan gelar-gelar religius dan mesianik lain seperti Pemangku Iman *(Sayidin),* Penata Agama *(Panatagama),* Khalifah Utusan Allah *(Kalifat Rasulullah),* Yang Sulung dari antara Orang

[60]Th. G. Th. Pigeaud, "Erucakra-Vairocana", di dalam *India antiqua: A volume of oriental studies, presented by his friends and pupils to Jean Philippe Vogel on the occasion of the 50th anniversary of his doctorate* (Leiden: E.J. Brill, 1947), hlm. 270–3. Untuk pembahasan yang lebih utuh mengenai tradisi-tradisi mesianik ini, silakan lihat J.A.B. Wiselius, "Djåjå Båjå, zijn, zijn Leven en Profitieën", *BKI*, seri ke-3, vol. 7 (1982), hlm. 172–217. Pembahasan yang lebih singkat dengan rujukan pada beberapa sumber yang lebih mendetail dapat dibaca di M.C. Ricklefs, "Dipanagara's early inspirational experience", *BKI* vol. 130 (1974), nomor 2–3, hlm. 244–7.

Beriman *(Kabirulmukminina)* dan Komandan dalam Perang Jihad *(Senapati Ingalaga Sabilullah)*. Di Bab 1, kita sudah membahas betapa pentingnya sosok Dipanagara di dalam sejarah Jawa. Dia menjadi tokoh yang mencetuskan Perang Jawa (1825–30) dan kekalahannya menandai datangnya periode kolonial yang sesungguhnya dalam sejarah masyarakat Jawa. Seorang pangeran dari Yogyakarta yang pikirannya agak *"kacau"* bernama Suryengalaga, ketika masih kecil, diangkat oleh kalangan pesekongkol pada 1864 sebagai Ratu Adil masa depan dan ibunya melancarkan pemberontakan dengan mengatasnamakan dirinya pada 1883. Rezim kolonial Belanda sudah sangat mapan dan kuat pada waktu itu dan kekuasaan Ratu Adil ini pun bertahan tak lebih dari satu minggu. Pada 1890, seorang calon pemberontak lain yang mengklaim memiliki kekuatan supernatural meramalkan kedatangan Ratu Adil, tetapi tidak perlu lama bagi pemerintah kolonial untuk mengasingkannya sebelum keadilannya kelihatan. Pada 1918, seorang Ratu Adil lain menemui kegagalan. Di akhir 1967, muncul seorang Erucakra yang mengklaim sebagai reinkarnasi dari Png. Suryengalaga.[61] Dikisahkan bahwa roh Suryengalaga sebagai Ratu Adil sampai dua kali menampakkan diri pada Sultan Hamengkubuwana X dari Yogyakarta ketika dia masih menjadi putra mahkota dan menuntut hak untuk menjadi pengganti Sultan Hamengkubuwana IX sebagai Sultan berikutnya.[62] Pada awal abad ke-20, organisasi Sarekat Islam yang jelas-jelas bersifat modern dipimpin oleh tokoh yang karismatis Tjokroaminoto (secara ilmiah namanya dieja menjadi Cakraaminata). Oleh beberapa kalangan, Tjokroaminoto dianggap se-

---

[61]Kasus-kasus kemunculan Ratu Adil paska-Perang Jawa ini dideskripsikan di dalam A.L. Kumar, "The Suryengalagan affair of 1883 and its successors: Born leaders in changed times," *BKI* vol. 138 (1982), nomor 2–3, hlm. 251–84.

[62]Dari sumber yang anonim namun menurut saya bisa dipercaya. Pembaca bisa memerhatikan bahwa posisi Sultan Hamengkubuwana X yang berkuasa dewasa ini konsisten dengan apa yang saya sebut sebagai gaya Sintesis Mistik dalam Islam Jawa.

bagai pemenuhan ramalan tentang kedatangan Ratu Adil, paling tidak karena munculnya kata *cakra* baik dalam namanya maupun dalam Erucakra. Dalam pembahasan kita di buku ini mengenai peristiwa-peristiwa yang terjadi pada dasawarsa 1930-an, kita telah menyinggung tentang Png. Surjodiningrat dan politikus Singgih dari Surakarta yang dipandang sebagai Ratu Adil oleh pengikut-pengikut mereka. Embah Wali menyatakan bahwa Sultan Hamengkubuwana IX dari Yogyakarta adalah sang Ratu Adil, dan mengatakan bahwa dengan mangkatnya Sultan tersebut pada 1988 maka tiada lagilah Ratu Adil.

Upaya untuk menegakkan keadilan tetap menjadi tema yang kuat di dalam wacana Islam mutakhir dan kontemporer di Indonesia. Kita sudah membahas di atas bagaimana kalangan aktivis Tradisionalis yang mendirikan LKiS pada 1992 mendeskripsikan misi mereka: "Terwujudnya tatanan Islam transformatif yang berpihak pada keadilan dan kemajemukan, serta berbasis ke-Indonesia-an".[63] Tokoh terkemuka NU Kiai Haji Masdar F. Mas'udi mengatakan pada 2008 bahwa "Jelas, di dalam Islam terdapat mandat yang besar agar 'keadilan' harus diupayakan dan ditegakkan oleh negara". Lebih jauh, "Karena agama, yang adalah jiwa negara, mencoba mewujudkan keadilan bagi semua ... menjadi pekerjaan kita untuk menemukan cara guna menginspirasi lembaga-lembaga sekular dalam negara (sistem politis, hukum dan legislatifnya) dengan semangat keadilan dan kasih sayang sebagai tugas sakral dan transendental mereka."[64] Tidak mengejutkan bahwa gerakan pengaderan kampus pada dasawarsa 1990-an yang mengikuti pola yang diperkenalkan oleh

[63]http://www.lkis.or.id/index.php?option=com_content&view=article&id=89&Itemid=88.

[64]Masdar F. Ma'sudi, "Islam and the state: The social justice perspective", di dalam Ota Atsushi, Okamoto Masaaki dan Ahmad Suaedy (peny.), *Islam in contention: Rethinking Islam and the state in Indonesia (Jakarta: The Wahid Institute; Kyoto: Center for Southeast Asian Studies Kyoto University; Taipei: Center for Asia-Pacific Area Studies RCHSS Academia Sinica, 2010), hlm. 17, 25.*

al-Ikhwan al-Muslimun (Persaudaraan Muslim di Mesir kemudian melahirkan sebuah partai politik yang bernama Partai Keadilan, yang kini bertransformasi menjadi PKS (Partai Keadilan Sejahtera).

Bernhard Platzdasch mencoba membedah pemahaman Partai Keadilan (PK, yang pada waktu kemudian berubah menjadi PKS) tentang keadilan dan menunjukkan bahwa hal tersebut berakar pada pemikiran Islam dari abad pertengahan sebagaimana sudah kita diskusikan sebelumnya. Analisis Platzdasch secara khusus didasarkan pada wawancaranya dengan Hidayat Nur Wahid dan Irwan Prayitno pada 2001–2:

> Untuk memahami kesalingterhubungan antara retorika dan tindakan politik PK, adalah hal yang krusial untuk menegaskan bahwa, di dalam perspektif Islam klasik, keadilan hanya terwujud manakala hukum syariah ditegakkan dan ketaatan pada ajaran-ajaran agama dilaksanakan. Karena pemahaman terhadap istilah "keadilan" tertanam dalam di dalam Alquran, keadilan, menurut definisinya, hanya ada di dalam konteks Islam. ... Umat manusia, menurut pernyataan partai tersebut, harus dibebaskan dari segala bentuk tirani. Namun demikian, untuk memahami makna yang sesungguhnya dari "keadilan", Hidayat Nur Wahid menekankan pentingnya mengerti bagaimana istilah tersebut digunakan dalam Alquran. ... Keadilan berkaitan dengan "prinsip-prinsip mendasar", yang menghindari "segala sesuatu yang tiran", sebab Islam melarang segala aktivitas yang bisa "membunuh jiwa". ... Karenanya, PK bisa dipandang sebagai contoh yang sempurna dari kredo Islamis tipikal bahwa satu-satunya jalan untuk menegakkan keadilan adalah melalui hukum syariah dan ketaatan penuh kepada Islam. ... Pernyataan-pernyataan menggambarkan bahwa konsepsi partai terhadap hukum syariah jauh melebihi "nilai-nilai universal". Secara khusus, hal tersebut menggarisbawahi ketakterpisahan antara pemahaman akan "keadilan" yang dimiliki PK dan aturan-aturan *hudud* Islam yang eksplisit. Hal itu juga menunjukkan bahwa, terlepas dari dukungan yang sering dilontarkannya terhadap penalaran bebas, para pemimpin PK sejatinya terus bergayut pada

berbagai tradisi dari abad pertengahan di dalam menjelaskan Islam.[65]

Di benak banyak pemikir Islam dari segala aliran, upaya penegakan keadilan ini disandingkan dengan penolakan, bahkan ketakutan, pada kebebasan. Menurut tokoh HTI Farid Wadjdi, Liberalisme itu berbahaya. Dia menuduh bahwa kaum Liberal, atas nama kebebasan berpikir, merasa tak masalah untuk mempertanyakan autentitas teks-teks religius yang jelas, termasuk Alquran sendiri. Atas nama kebebasan berpendapat semua macam pikiran diperbolehkan oleh mereka, ditegaskannya, termasuk yang bertentangan dengan keyakinan Islam dan syariah. Dia berpendapat bahwa atas nama kebebasan berekspresi, kaum Liberal menoleransi perzinaan, homoseksualitas, dan lesbianism; prostitusi yang malah dianggap sebagai pekerjaan; pornografi dan pornoaksi. Jadi, Farid Wadjdi mengklaim bahwa Liberalisme dapat membawa manusia pada kehancuran dan malah merendahkan derajat manusia hingga ke level lebih rendah dari binatang.[66]

Di dalam masyarakat Indonesia dewasa ini, konsep kebebasan individual atau kebebasan pribadi diusung oleh kaum Liberal, yang sudah kita diskusikan sebelumnya di dalam buku ini. Namun, situasi yang berkembang saat ini membatasi kemungkinan untuk memperjuangkan kebebasan individual (dibandingkan keadilan) sebagai sebuah tujuan politik yang penting. Secara khusus, menguatnya religiusitas di dalam wacana publik mempersulit usaha untuk mempertanyakan bilakah agama boleh mendominasi kehidupan pribadi dan publik. Lebih jauh lagi,

[65]Platzdasch, *Islamism in Indonesia,* hlm. 232-3. Hukuman *hudud* merupakan hukuman yang diberikan pada kejahatan menghujat agama dan yang untuknya sudah tersedia hukuman yang tetap dan tegas seperti hukuman mati secara rajam, pemotongan anggota tubuh tertentu dan hukuman cambuk. Kejahatan-kejahatan yang termasuk di sini adalah melakukan perzinahan, tuduhan palsu terkait perzinahan, minum minuman beralkohol, perompakan dan pencurian.

[66]Tertulis dalam sebuah artikel di *al-Wa'ie* pada 2005, dan dikutip oleh Hilmy, *Islamism and democracy,* hlm. 166.

mengingat bahwa di dalam pemikiran Islam, Jawa dan, secara lebih luas, Indonesia, keadilan dipandang sebagai solusi utama bagi permasalahan hidup, prospek untuk memenangkan perdebatan publik dalam rangka memperjuangkan kebebasan individual yang lebih besar mengecil.

Tidak dapatkah usaha untuk memperoleh kebebasan yang lebih besar dan upaya untuk semakin menegakkan keadilan diperdamaikan? Sebuah upaya yang elegan dari kalangan Liberal untuk mempertemukan kedua kutub tersebut di dalam masyarakat Muslim dilakukan oleh Abdullahi Ahmad An-Na'im lewat karyanya yang berjudul *Islam and the secular state*, yang versi bahasa Indonesianya diterbitkan pada 2007 oleh penerbit Islam, Mizan[67] (setahun sebelum versi bahasa Inggrisnya diterbitkan oleh Harvard). An-Na'im membedakan antara negara sebagai sebuah struktur kelembagaan dan politik sebagai realitas sosial sehari-hari, dan berusaha untuk mengantarai perbedaan antara pemisahan negara dan agama (yang didukungnya) dan suatu keterlibatan agama yang baik dan sah di dalam perpolitikan melalui apa yang disebutnya sebagai "civic reasoning"[68]—penalaran di ruang publik mengenai hal-hal kenegaraan dan sosial, yang sulit untuk diterjemahkan; dalam edisi bahasa Indonesia, istilah Inggeris "public reasoning" saja diterapkan. Konsep ini meliputi dipenuhinya kebebasan hingga kadar tertentu yang dipandang baik (seperti "kebebasan berpendapat, berkeyakinan dan berserikat") sembari menghargai kebebasan orang lain di ruang publik, sedemikian rupa sehingga makna dan penerapan syariah dapat didiskusikan secara bebas. "Civic reasoning" dilandaskan pada pandangan bahwa "hak sesungguhnya merupakan alat untuk mewujudkan tujuan keadilan sosial, stabilitas politik, dan pem-

---

[67]Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah* (Bandung: Mizan, 1428/2007).

[68]An-Na'im, *Islam and the secular state,* khususnya hlm. 92–101, 274–5. Konsep ini dekat, tetapi tidak sama, dengan konsep "penalaran publik"-nya Rawls.

bangunan ekonomi ...".[69] Dengan cara ini, kebebasan yang ada menjadi sarana yang penting dalam rangka usaha bersama untuk menautkan kebhinekaan pemahaman manusia akan keadilan Allah yang sempurna melalui diskusi yang bebas, sejalan dengan prinsip yang terdapat di dalam Alquran (2:256) bahwa tidak ada pemaksaan dalam hal agama.

Dalam praktiknya, permasalahannya tidak terletak pada pandangan kaum Liberal mengenai bagaimana keadaannya sebaiknya, tetapi pada pandangan kaum Revivalis dan Islamis terkait bagaimana keadaannya seharusnya. Kalangan Revivalis akan menolak epistemologi yang menjadi landasan bagi agenda Liberal ini: yakni bahwa pemahaman akan teks-teks suci niscaya melibatkan penggunaan nalar, "interpretasi manusiawi".[70] Kaum Revivalis melihat hal ini—mengutip penolakan Abu Bakar Ba'asyir terhadap JIL—sebagai sebuah kasus *mempertuhankan akal* oleh mereka yang berpikir bahwa mereka lebih pintar daripada Allah, sementara pikiran manusia hanya untuk pengembangan teknologi.[71] Kaum Revivalis dan Islamis barangkali ditak akan ikutserta dalam "civic reasoning" ini berdasarkan dua penilaian: mereka tidak percaya pada nalar manusia dan mereka punya kecenderungan untuk bersikap tidak adil atau wajar dalam ruang publik yang bebas.[72] Mereka memercayai adanya hal yang

---

[69]Ibid., hlm. 103.

[70]Ibid., hlm. 30.

[71]Diskusi dengan Abu Bakar Ba'asyir, Ngruki, 26 Maret 2007.

[72]Sekali lagi, ini bukanlah sebuah isu yang khas pada masyarakat Islam. Bdk. Popper, *Open society*, jilid 2, hlm. 267-8, yang menyatakan bahwa perdebatan antara kaum rasional dan irasional (kalangan Revivalis dalam pembahasan kita di sini) kecil kemungkinannya akan menghasilkan kesepahaman: "karena mustahil untuk mendiskusikan kedalaman semacam itu dengan seorang rasionalis, reaksi yang paling mungkin adalah pengunduran diri, ditambah dengan pernyataan bahwa tidak mungkin ada bahasa yang sama bagi mereka yang jiwanya belum 'mencapai tingkatan mistis tertentu' dan mereka yang jiwanya telah mencapai tingkatan semacam itu". Hal ini melibatkan "kalangan intelektualis Hegelianistik yang mencoba meyakinkan diri mereka sendiri dan para pengikut mereka bahwa pemikiran mereka adalah buah karunia, karena rahmat khusus, dengan 'tingkatan dan ke-

dengan tegas telah didefinisikan secara ilahiah bernama keadilan yang terkandung di dalam syariah (yang, tentu saja, adalah pemahaman mereka mengenainya) dan proyek kaum Islamis mensyaratkan bahwa syariah ini dilaksanakan oleh negara atas nama *amar ma'ruf nahi mungkar* (menjalankan yang benar dan menjauhi yang salah). Tidak ada ruang bagi masyarakat yang bebas untuk memperdebatkan apa yang dimaksud dengan syariah ini—walaupun, dalam praktiknya, ada banyak perbedaan pendapat mengenainya di antara kaum Revivalis dan Islamis sendiri. Demikianlah, tidak seperti agenda politis kalangan Liberal yang didukung oleh substansialitas argumen intelektual An-Na'im, kaum Revivalis dan Islamis tidak ingin membuka melainkan menutup ruang publik, menolak intelektualitas dan menyebut semuanya itu keadilan. Suatu rekonsiliasi antara kalangan yang memberi prioritas pada kebebasan versus yang memprioritaskan keadilan, karenanya, menghadapi hambatan yang luar biasa besar dari mereka yang menolak Liberalisme.

Hal yang menjadi konsen terbesar kita adalah tradisi Islam, Jawa, dan Indonesia, tetapi isu-isu di sini bukan merupakan sesuatu yang unik atau khas pada tradisi-tradisi ini saja. Seperti sudah ditunjukkan oleh para penulis dari Eropa dan Amerika yang dikutip di atas serta berdasar sejarah dari berbagai belahan lain di dunia, upaya untuk mencari kehidupan yang lebih baik melalui perjuangan untuk meraih kebebasan atau keadilan yang lebih besar bukan hal yang unik Islam, Jawa atau Indonesia. Kedua gagasan ini pada prinsipnya memiliki risiko. Kebebasan mengandung risiko anarki. Keadilan membawa risiko totalitarian-isme. Yang disebut terakhir ini, seperti telah ditunjukkan oleh

---

mampuan mistis dan religius' yang tidak dimiliki oleh orang lain, dan yang mengklaim bahwa mereka 'berpikir seturut rahmat Allah.'" Dan, betapa waktu telah berubah: Popper meyakini (pada 1945) bahwa "perbedaan ini ada di dalam setiap agama, tetapi relatif tidak membahayakan di dalam agama Islam, Kristen, atau iman rasionalis".

Popper, bisa dilacak sampai pada Plato. Karena para penganjur dan pendukung kebebasan menyadari perlunya pembatasan kebebasan itu sendiri demi kepentingan masyarakat secara keseluruhan yang lebih besar, sulit untuk mencari kasus di mana komitmen pada kebebasan sebagai tujuan utama mengakibatkan timbulnya anarki, walaupun kita dapat secara meyakinkan merujuk pada beberapa contoh di mana hal tersebut memunculkan pemerintahan yang kacau dan tidak efisien (Amerika Serikat pada awal abad ke-21 menawarkan sebuah contoh). Ketika krisis keuangan dan ekonomi global menghantam pada 2008 dan tahun-tahun selanjutnya, kaum Islamis di Indonesia (dan bukan hanya mereka) condong untuk mengatakan bahwa keadaan ini mendemonstrasikan anarki yang muncul dari kebebasan yang berlebihan di bidang keuangan dan bisnis, seraya berharap bahwa ini menandai kejatuhan kapitalisme global itu sendiri. Namun demikian, karena membatasi keadilan adalah hal yang tak terbayangkan, upaya untuk mencari dan menemukan kasus-kasus di mana gagasan keadilan digunakan untuk mendukung keberadaan berbagai negara atau rezim totaliter tidak sesulit kasus sebelumnya. Kita hanya perlu menengok totalitarianisme Eropa dari abad ke-20 yang sungguh mengerikan atau Iran di bawah Khomeini.

Di dalam prinsipnya, Islamisme berusaha membatasi potensi tumbuhnya tirani suatu negara atau penguasa dengan cara memintanya untuk mematuhi nasihat para ulama, yang memiliki kemampuan—tidak seperti orang lain—untuk menafsirkan Firman Allah dengan cara sedemikian rupa sehingga ia menjadi hukum ilahiah yang harus dijalankan di muka bumi ini. Demikianlah, Islamisme (seperti halnya negara ideal menurut Plato) adalah sebuah pemerintahan berbasis kelas—kelas ulama menjadi kaum pembuat peraturan yang bekerja atas nama Allah. Sementara tujuannya adalah muncul dan berkuasanya seorang pemimpin

yang ideal dan saleh dalam rupa khalifah, penguasa tersebut tetap mesti mendengarkan ulama. Dengan demikian, prinsip egalitarianisme dalam Islam dalam praktik menjadi suatu sistem politik yang tidak egaliter yang dipimpin oleh ulama, dengan dua tujuan politik utama: membatasi potensi tirani penguasa serta membatasi kebebasan individual, sebab pribadi-pribadi yang bebas punya kecenderungan besar untuk tidak patuh pada berbagai perintah Allah kecuali diwajibkan oleh hukum dan hukuman pun siap dijalankan bila terjadi pelanggaran. Baik Plato maupun Islamisme, karenanya, dapat memunculkan totalitarianisme, yang dalam kedua kasus tersebut mengklaim sebagai representasi keadilan. Peran dan privilese kelas, cara berpikir yang benar, pembatasan atas hak-hak individual semuanya ditetapkan dan diatur oleh negara dan menjadi tugas individu untuk taat dan patuh pada aturan-aturan ini.

Kita kiranya juga bisa mengatakan bahwa baik gagasan Plato maupun kaum Islamis didasarkan pada apa yang Popper sebut sebagai "sikap irasional yang muncul karena mabuk dengan mimpi akan suatu dunia yang indah. ... [yang] mencari kota surgawi dari masa lalu ... [dan yang] daya tariknya selalu terhadap emosi kita daripada terhadap nalar".[73] Popper menentang pemikiran tersebut secara mentah-mentah. "Semakin kita mencoba untuk kembali ke masa tribalisme heroik kita," demikian katanya—atau ke zaman Nabi, kita bisa menambahkan—"semakin besar kemungkinan kita untuk tiba di era Inkuisisi, Polisi Rahasia dan romantika gangsterisme".[74]

Namun, daya tarik gagasan ini sungguh besar. Seperti halnya kredo fasisme dan Komunisme sekular yang juga dianalisis oleh Popper, "totalitarianisme modern [Islamis] hanyalah satu episode di dalam penolakan perennial terhadap kebebasan dan nalar.

[73]Popper, *Open society, vol. 1, hlm. 177–8.*

[74]Ibid., vol. 1, hlm. 214.

Secara ideologis, gerakan ini tidak begitu berbeda jauh dari episode-episode sebelumnya, terlepas dari fakta bahwa para pemimpinnya berhasil mewujudkan salah satu impian paling besar dari pendahulu-pendahulunya; mereka menjadikan revolusi terhadap kebebasan sebuah gerakan populer."[75]

Demikianlah, rasanya tidak berlebihan untuk memandang berbagai gagasan dan organisasi Islamis mutakhir dan kontemporer di Indonesia (dan di belahan lain di dunia, tentu saja) lebih sebagai bagian dari sejarah totalitarianisme yang sangat panjang, daripada sebagai fenomena yang boleh dikaji dalam rangka perbandingan agama saja. Seperti gagasan-gagasan totalitarian lain, mereka telah melahirkan terorisme, walaupun yang disebut terakhir ini tetap menjadi sebuah fenomena pinggiran di antara kalangan dan gerakan Islamis yang lebih luas. Ini berarti bahwa pembandingan antara Jemaah Islamiyah atau al-Qaeda dengan kelompok-kelompok anarkis dari Eropa seabad yang lalu, Brigade Tentara Merah di Italia dan Action Directe bisa dibenarkan—mungkin malah lebih tepat daripada membandingkannya dengan, misalnya, kelompok Ranting Daud, Jonestown atau Aum Shinrikyo, yang bisa saja tetap dilakukan bila kelompok-kelompok ini dipandang terutama sebagai versi yang sesat atau ekstrem dari agama. Kelompok-kelompok ini adalah teroris seperti para pendahulunya, tetapi ideologi mereka Islamis alih-alih Marxis atau anarkis.[76] Dalam kedua kasus tersebut, simpati masyarakat umum secara signifikan pada awalnya berhasil diperoleh oleh kaum teroris, tetapi mereka kemudian kehilangan banyak dukungan ketika kekerasan yang mereka lancarkan menjadi ancaman bagi kepentingan kelas menengah.

---

[75]Ibid., vol. 2, hlm. 65.

[76]Sebuah upaya pembandingan antara al-Qaeda dan kelompok teroris anarkis di Eropa dan AS pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 dapat dibaca di Mat Carr, "Cloaks, daggers dan dynamite", *History today,* vol. 57, no. 2 (Desember 2007), hlm. 29-31. Carr menyatakan bahwa kesepadanan paling jelas antara keduanya terletak di dalam "konsepsi strategis mereka terhadap kekerasan".

Kita menutup bagian ini dengan suatu konteks komparatif untuk isu-isu yang dihadapi oleh masyarakat Jawa pada khususnya dan masyarakat Indonesia pada umumnya yang mengalami Islamisasi yang lebih dalam. Konteks komparatif ini menegaskan bahwa yang tengah kita bahas dan coba pahami ini bukanlah sebuah sejarah yang eksotis dan terbatas ruang dan waktu, tetapi sesuatu yang berlangsung di dalam inti pergulatan banyak masyarakat kontemporer.

Pengamatan Penutup

Di dalam buku ini, kita telah mengamati masyarakat Jawa yang mengalami perubahan yang sangat signifikan. Di bawah pemerintahan kolonial pada dasawarsa 1930-an, identitas masyarakat Jawa terpolarisasi antara santri dan abangan, sebuah polarisasi yang telah mengalami politisasi dan akan menguat demikian. Kalangan abangan yang merupakan kelompok mayoritas bukanlah kelompok yang tidak religius, sebab mereka memiliki suatu kehidupan rohani yang kaya, tetapi tidak sepenuhnya tersentuh oleh apa yang kaum pengusung reformasi pandang sebagai Islam yang sejati. Bentuk-bentuk seni abangan mewadahi pemahaman supernatural yang merasuk ke dalam kehidupan masyarakat Jawa di pedesaan dan, dalam beberapa kasus, terkait dengan pemahaman supernatural di istana atau keraton—yang tak lain merupakan klien yang telah dijinakkan dari negara kolonial. Modernisme dan Tradisionalisme Islam bergerak aktif, dengan kalangan yang disebut terlebih dahulu berperan sebagai pionir bagi modernisasi berbagai aktivitas guna memajukan pendidikan dan kesejahteraan yang memperkuat kalangan santri dalam masyarakat Jawa, sementara pemerintah kolonial berupaya untuk sebisa mungkin tidak melibatkan diri dalam urusan-urusan ke-

agamaan.[77] Kaum Modernis memainkan peran mereka dalam gerakan-gerakan politik nasionalis, tetapi tak satu pun dari gerakan tersebut yang berhasil mencapai kemajuan berarti di bawah rezim kolonial yang represif dan selama tahun-tahun Depresi Besar yang sulit. Para kiai Tradisionalis, yang diyakini sebagai pribadi-pribadi yang saleh dan memiliki kapasitas di luar kemampuan manusia kebanyakan, sering kali memperoleh penghormatan yang tinggi dari masyarakat pedesaan, bahkan dari kalangan abangan, namun mereka tidak memiliki pengaruh politik yang efektif.

Zaman Pendudukan Jepang dan Perang Kemerdekaan Indonesia yang menyusul setelahnya pada 1945-9 menjadi kesempatan pertama bagi para pemimpin Tradisionalis untuk bergabung dengan rekan-rekan Modernis mereka dalam pergerakan dan kepemimpinan politik praktis. Namun, ketika mereka melakukan hal tersebut, kombinasi antara semangat religiositas dan sepak-terjang politik mereka membuat kesalehan mereka diragukan. Selama periode ini, polarisasi serta politisasi santri-abangan menguat dan memuncak pada pecahnya episode kekerasan berdarah yang pertama, khususnya dalam kaitannya dengan pemberontakan Madiun pada 1948 yang mengakibatkan jatuhnya ribuan korban meninggal dunia. Dengan pertumpahan darah ini, pertentangan antara santri dan abangan meluas dan semakin menguatkan persaingan politik antara PKI dan para pengikut abangannya di satu sisi dan kaum santri di sisi lain, yang direpresentasikan terutama oleh NU (yang saat itu masih tergabung di dalam Masyumi). PNI dipimpin oleh kalangan dari priayi, meskipun mereka juga merekrut pengikut dari kelompok yang memiliki identitas religio-sosial abangan.

---

[77]Penguatan masyarakat sipil Muslim semasa pemerintahan kolonial dieksplorasi dalam konteks filantropi Islam di dalam karya Fauzia yang penting berjudul *Faith and the state.*

Selama periode percobaan demokrasi pertama di Indonesia menyusul berakhirnya Perang Kemerdekaan, konflik santri-abangan semakin meluas dan mendalam. Kehidupan berpolitik pada periode ini ditandai oleh politik aliran, di mana polarisasi dalam masyarakat lebih mengikuti identitas sosio-religius-kultural daripada kelompok kelas. Di dalam konteks ini, PKI dan PNI merepresentasikan penghambat utama bagi proses Islamisasi yang lebih dalam di antara masyarakat Jawa. Apakah ini satu-satunya "momen sekuler" di Indonesia yang telah menyatakan kemerdekaannya? Mungkin tidak. PNI merupakan sebuah partai yang agak elitis, dipimpin oleh golongan priayi yang tidak memiliki agenda sekularis yang nyata, sekadar mencari kekuasaan sembari tidak mengharapkan terjadinya revolusi sosial. Komunisme versi PKI diadaptasi dengan realitas aliran yang ada. Partai ini mengembangkan kampanye-kampanye pemberantasan buta huruf dan melek pendidikan untuk meningkatkan level pengetahuan kader-kader dan para pengikutnya, tetapi saya tidak melihat adanya suatu kebijakan Partai yang jelas dan tegas untuk membersihkan kepercayaan pada takhayul yang sangat mewarnai kehidupan kaum abangan. PKI memanfaatkan ketoprak, ludruk, reyog, jaranan, tayuban dan berbagai bentuk kesenian rakyat lain untuk propaganda tanpa, demikian sejauh pengetahuan saya, berupaya mendorong para penonton agar meninggalkan gagasan-gagasan supernatural yang melingkupi banyak pertunjukan semacam itu. Banyak pengikut kebatinan merasa dekat dengan PKI (terutama, tentu saja, karena PKI merupakan lawan utama bagi dominasi Islam), tetapi partai tersebut tidak berusaha untuk mematahkan spiritualisme kebatinan. Di tingkat nasional, serangkaian perdebatan yang panjang dan bertele-tele berlangsung mengenai apakah Pancasila ataukah Islam yang harus menjadi falsafah dasar negara, dan perdebatan itu tidak sampai pada kesimpulan akhir hingga waktu ketika Majelis Konstituante yang

semestinya mampu menyelesaikannya menemui jalan buntu dan kemudian dibubarkan oleh Sukarno pada 1959. Pada pertengahan dasawarsa 1960-an, kekerasan politik yang dipicu oleh perbedaan aliran mencapai tingkat yang sangat serius, memuncak dalam pembantaian ratusan ribu—mungkin malah jutaan—orang pada 1965–6.

Masa pemerintahan Soeharto dari 1966 hingga 1998 merupakan periode pertama setelah proklamasi kemerdekaan RI ketika ada suatu pemerintah berkuasa yang memiliki aspirasi yang sepenuhnya totalitarian dan punya prospek bahwa aspirasi tersebut akan bisa dicapai. Tahun-tahun di bawah Soeharto ini, dalam banyak aspek, sungguh transformatif. Rezim ini bertekad untuk mengendalikan segala sesuatu, menghapuskan setiap jejak Komunisme, mengarahkan dan mengatur apa yang orang pikirkan dan bagaimana mereka bertindak. Totalitarianisme yang dicita-citakannya terhambat hanya oleh skala masyarakat yang coba dikendalikannya serta kelemahan administratif, inkompetensi dan korupsi yang menggerogotinya dari dalam. Namun demikian, totalitarianisme semasa Soeharto diketahui brutal, sehingga ancaman saja sering cukup untuk meraih apa yang diinginkannya. Rezim Soeharto membangun (atau, kita kiranya bisa mengatakan, membangun kembali) tradisi integrasi negara dengan agama. Ada keragaman dalam hal pengalaman yang dirasakan oleh organisasi-organisasi dan para pemimpin Islam ketika bersinggungan dengan negara—beberapa dapat dengan mudah menjalin kerja sama dengan rezim tersebut, banyak yang lain menganggapnya problematis tetapi tak terhindarkan, yang lain merasa tidak terlalu senang karena merasa terpinggirkan dan dipandang sebagai pesaing oleh negara untuk memenangkan pengaruh di tataran akar-rumput, sementara yang lain lagi dengan keras menyatakan ketidaksenangan mereka kepada rezim Soeharto tetapi tanpa efek. Beberapa memilih terus melanjutkan pekerjaan

mereka untuk menjalankan serta memperdalam proses Islamisasi atas masyarakat Jawa sebisa mungkin dalam situasi yang ada. Organisasi-organisasi Islam pada akhirnya sering kali mendapati bahwa agenda anti-Komunis dan Islamisasi rezim Soeharto demi kontrol sosial yang lebih besar cukup selaras dengan agenda mereka sendiri. Berbagai institusi—utamanya partai-partai politik—yang sebelumnya didukung oleh kaum abangan, dan pada gilirannya menguatkan identitas abangan, dihancurkan. Seni abangan merosot, sebagaimana halnya dengan kebatinan, karena keduanya sering kali dihubung-hubungkan dengan Komunisme dan dipandang tidak cukup Islami. Menjelang berakhirnya rezim Orde Baru, bentuk-bentuk hiburan lama masyarakat Jawa (beserta keyakinan spiritual yang dikandungnya) juga mendapat ancaman dari hiburan modern serta globalisasi. Pendidikan dan tingkat melek huruf meningkat secara dramatis, dan bersama dengannya berbagai bentuk ajaran religius yang didukung oleh rezim dan lebih ortodoks.

Kalangan santri juga kehilangan partai-partai politik mereka di bawah Soeharto, tetapi mereka masih memiliki banyak struktur institusional yang lain, termasuk MUI, NU, Muhammadiyah, masjid, pesantren, madrasah, berbagai lembaga pendidikan dan peningkatan kesejahteraan sosial yang digagas Muhammadiyah dan semacamnya. Pemerintah mengucurkan dana bagi jaringan IAIN dan STAIN, yang pada gilirannya menghasilkan golongan cendekiawan Islam baru yang sebagian besar condong pada interpretasi Liberal. Sembari memfasilitasi Islamisasi akar-rumput sebagai cara menegakkan disiplin konservatif dalam masyarakat, pemerintah juga membuka jalan agar DDII berfungsi baik dan, karena hubungan mesra DDII dengan Arab Saudi, aliran petrodolar pun turut mengalir masuk. LIPIA yang didanai oleh Arab Saudi juga memegang peranan penting di dalam mempromosikan penyebaran penafsiran Islam yang lebih bergaya Wahhabi.

Pada awal dasawarsa 1990-an, upaya memproduksi cendekiawan Islamis mulai memperlihatkan dampak yang nyata di tingkat akar-rumput. Aktivis-aktivis Revivalis yang disponsori oleh DDII dan LIPIA, termasuk para veteran jihad di Afghanistan, serta kelompok-kelompok lain mulai memberikan pengaruh pada massa abangan melalui berbagai lembaga pendidikan *salafi*, yang menjamur. Indonesia—seperti negara-negara lain di segenap penjuru dunia kecuali Eropa Barat—terkena pengaruh gelombang pasang religiositas global yang melibatkan sebagian besar agama dunia. Agama menjadi bagian modernitas yang semakin penting bagi banyak anggota masyarakat Jawa. Kalangan elite militer menangkap munculnya calon sekutu yang potensial—dan lalu mendukung—kaum Revivalis serta kalangan lain yang memiliki pandangan yang lebih konservatif tentang Islam sebagai salah satu cara untuk menangkal globalisasi dengan agenda HAM (hak asasi manusia) dan demokratisasinya.

Menjelang tahun-tahun terakhir masa kekuasaan Soeharto, hubungan antara para pemimpin militer yang "hijau", para pemimpin lain dalam rezim tersebut dan gerakan-gerakan Islamis tumbuh semakin mesra dan kuat. Di tingkat akar-rumput, masyarakat Jawa tampak lebih Islami dalam hal keyakinan, ritual, pilihan hiburan, kehidupan sosial, wacana, presumsi dan ekspektasi mereka. Kekristenan juga menjadi bagian yang semakin penting dalam kehidupan masyarakat Jawa selama periode Soeharto. Walaupun pemeluk agama Kristen secara keseluruhan tetap menjadi kelompok minoritas yang kecil, kehadiran mereka di wilayah-wilayah perkotaan tumbuh secara signifikan dan membantu mekar dan berkembangnya hubungan dialektis antara perpindahan keyakinan kepada Kekristenan dan bentuk-bentuk Islam yang lebih ekstrem. Hal ini berlanjut di beberapa tempat hingga saat ini, khususnya di Surakarta.

Orde Baru tumbang pada 1998, memberi ruang bagi tumbuh dan mekarnya periode demokrasi yang lain. Keadaan ini turut memungkinkan gerakan Islamis yang masih kecil untuk berkembang, yang juga didorong oleh perkembangan yang terjadi di dunia luar, secara khusus tumbuh dan menguatnya jaringan ekstremis internasional dan "perang global melawan terorisme" yang digalang oleh Amerika, yang di banyak belahan dunia Islam ditafsirkan sebagai perang yang dilancarkan Barat yang Kristen terhadap Islam. Islamisasi pada masa sebelumnya berarti bahwa polarisasi sosial dan politis yang kini muncul bukan lagi antara abangan dan santri,[78] sebab sudah tidak ada lagi tentangan yang serius terhadap Islamisasi yang lebih dalam. Alih-alih, orang dapat melihat adanya persaingan yang amat ketat mengenai bagaimana memahami ajaran atau pewahyuan Islam dan siapa yang dapat mengklaim otoritas untuk menafsirkan ajaran atau pewahyuan tersebut. Demikianlah, kita bisa melihat suatu persaingan yang terus berlangsung antarepistemologi—terutama antara kaum Tradisionalis, Modernis (yang tampaknya makin mesra satu sama lain) dan Revivalis—dan antaragenda sosial, kultural dan politik yang berbeda. Pemerintah nasional Indonesia pasca-Soeharto mengambil pendekatan yang berbeda-beda dalam urusan keagamaan, dan sejak pengenalan otonomi daerah pada awal 2001 demikian pula pemerintah-pemerintah daerah. Tetapi, secara umum, pemerintah di segala tingkatan telah menerima tradisi yang diwariskan oleh Soeharto dan, karenanya, memandang integrasi antara negara dan agama sebagai sesuatu yang normal, namun tidak seperti Soeharto mereka tidak segan-segan untuk menyerahkan inisiatif dalam banyak hal ke dalam tangan

[78]Bahkan makna dari dua istilah ini juga mengalami perubahan, seperti sudah kita bahas di Bab 7. Kaum abangan sekarang lebih memilih untuk menyebut diri mereka sendiri sebagai pengikut kejawen (yang menyiratkan identitas kejawaan yang benar-benar otentik), sementara istilah *santri* kini lebih sering digunakan dalam makna aslinya, yakni siswa atau murid di sebuah sekolah Islam (pesantren, tempat para santri).

institusi-institusi dan tokoh-tokoh agama. Kesenian tetap merupakan arena kontestasi, khususnya bagi Modernisme, Revivalisme dan Dakwahisme. Seni tradisional dan rakyat menjadi sasaran karena menampilkan pandangan dunia yang berbeda dan spiritualitas yang menentang spiritualitas yang dikembangkan Islam: proses Islamisasi mereka sudah cukup maju. Seni modern sering kali dicurigai karena menantang norma-norma yang konservatif.

Demikianlah, sejarah Islamisasi masyarakat Jawa dan tentangan terhadapnya telah mencapai tahapan yang menentukan, dalam pengertian bahwa kini sulit untuk membayangkan bahwa pengaruh Islam yang semakin mendalam terhadap masyarakat Jawa dapat dihentikan atau dibalikkan arahnya oleh siapa pun yang masih ada untuk menentangnya. Tentu saja, bukan tugas seorang sejarawan untuk mengatakan apa yang mungkin saja terjadi di masa yang akan datang. Tidak ada seorang pun pada 1830 di Jawa yang bisa memprediksi gerakan reformasi, perubahan sosial serta polarisasi yang terjadi tidak lama setelahnya. Tidak ada seorang pun pada 1930 atau 1950 yang dapat memperkirakan terjadinya kemerosotan kelompok abangan yang signifikan dan dominasi Islam di dalam kehidupan masyarakat Jawa. Tidak ada seorang pun pada 1965 yang bisa mengharapkan bahwa Islam gaya Wahhabi akan menjadi penting dalam masyarakat Jawa. Tetapi, hal-hal ini dan berbagai kejutan lain terjadi dan pasti akan terjadi lagi. Namun, sejauh yang dapat kita lihat saat ini, sejarah Islamisasi dalam masyarakat Jawa telah mencapai sebuah tahapan yang signifikan.

Jika kita benar bahwa Islamisasi yang semakin mendalam di antara masyarakat Jawa tidak dapat dibalikkan arahnya dan bahwa konflik mengenai siapa yang memiliki otoritas untuk menafsirkan pesan Islam tidak akan mencapai resolusi final,

dinamika kontemporer sentral dan isu analitis paling pentingnya ada dua:

- sejauh mana para elite politik (di seluruh tingkat pemerintahan) membiarkan elite, organisasi dan isu-isu religius mendominasi ruang publik, penyusunan kebijakan dan pelaksanaan tata pemerintahan; dan
- filsafat politik yang mana—pencarian keadilan atau pengupayaan kebebasan—yang memiliki pengaruh yang lebih besar di dalam masyarakat dan negara yang lebih Islami.

Di dalam konteks ini, terorisme menjadi isu yang signifikan tetapi pinggiran. Agenda kaum Islamis yang utama dewasa ini adalah bagaimana menanamkan pengaruh, melakukan infiltrasi dan mengendalikan atau mengambil alih negara, organisasi-organisasi semi-negara dan masyarakat sipil, di mana mereka meraih keberhasilan yang luar biasa. Sementara itu, Dakwahisme semakin menguat di tingkatan akar-rumput, mendukung Islamisasi yang semakin dalam di segala bentuknya.

Apendiks

Metodologi Penelitian dan Studi Kasus

Di dalam kajian saya mengenai Islamisasi di Jawa sebelum sekitar 1930, saya harus memungut setiap informasi yang tersedia, yang berkaitan dengan bagian mana pun dari masyarakat Jawa, dan berusaha untuk memahami sejauh yang saya bisa dari sejarah ini. Untuk periode sebelum sekitar tahun 1830, yang dicakup di dalam buku saya *Mystic synthesis in Java,* sebagian besarnya berhubungan dengan kehidupan di seputaran keraton. Informasi mengenai berbagai tingkatan dan lokasi lain di dalam masyarakat Jawa memang ada, tetapi jumlahnya amat terbatas. Untuk periode sekitar 1830–1930 (yang didiskusikan di dalam buku saya *Polarising Javanese society),* sumber-sumber informasi mulaimeluas dan, terlepas dari kekurangan dalam beberapa hal yang sebenarnya ingin saya ketahui dengan lebih pasti, sumber-sumber ini memberikan suatu penggambaran yang lebih luas atas pengalaman masyarakat Jawa.

Namun, untuk volume ini, yang mencakup periode sejak 1930, saya dihadapkan pada permasalahan yang lazim dihadapi oleh sejarawan era modern: terlalu banyak bahan, khususnya yang menyangkut tahun-tahun yang lebih belakangan. Terdapat cukup banyak literatur yang sudah dipublikasikan yang membahas topik

yang didiskusikan di dalam buku ini—banyak di antaranya sangat bagus, sementara sisanya tidak demikian—dan sangat banyak sumber primer, sehingga upaya seleksi menjadi esensial. Ada beberapa kajian historis yang sangat bernilai. Juga terdapat sejumlah besar publikasi yang dapat dikategorikan ke dalam dua tipe: studi kasus yang mendetail (kebanyakan dibuat oleh para antropolog) dan generalisasi yang kadang agak terlalu luas dan teoretis untuk tingkat nasional (umumnya oleh para ilmuwan politik). Sayangnya, kita juga memiliki beberapa literatur yang saya sebut sampah: ada sejumlah kajian antropologis yang benar-benar payah (yang tidak akan saya sebut di dalam buku ini, bahkan untuk mengkritik mereka, dan tidak akan saya masukkan ke dalam bagian kepustakaan agar tidak ada orang yang terdorong untuk membacanya) serta beberapa studi yang parah tentang terorisme. Menjadi jelas dari literatur yang sudah ada sebelumnya, dan juga dari pengalaman saya selama 40 tahun mengamati masyarakat Jawa, bahwa tengah terjadi sebuah cerita penting menyangkut transformasi berskala besar dalam masyarakat tersebut. Saat ini, orang Jawa berjumlah sekitar 100 juta jiwa, yang menjadikannya salah satu kelompok etnik bermayoritas Muslim terbesar di dunia setelah masyarakat Arab. Tetapi, mengisahkan cerita tersebut jelas-jelas merupakan sesuatu yang menghadirkan tantangan besar.

Jawaban saya terhadap tantangan ini adalah dengan mengombinasikan analisis atas sumber-sumber yang membahas masyarakat di daerah mana pun di Jawa Tengah dan Timur (yang dalam beberapa dasawarsa terakhir niscaya juga melibatkan isu-isu Indonesia yang lebih luas) dengan kajian yang mendalam atas beberapa studi kasus lokal agar analisis yang saya hasilkan memiliki kedalaman dalam tingkat lokal serta mampu menggambarkan realitas akar-rumput dengan baik. Pada awalnya, yakni pada 2003, saya memilih dua lokasi untuk studi kasus

semacam itu: Surakarta dan Kediri. Pilihan ini bukan tanpa alasan jelas, sebab kedua kota ini (dan kawasan di seputarnya) memiliki baik kemiripan maupun perbedaan yang saya harapkan akan mampu memberi wawasan analitis yang berharga. Terdapat tiga aspek yang relevan: kedua kota tersebut sama-sama terkenal secara historis; situasi sosial dan ekonomi keduanya bisa diperbandingkan; dan sejarah mereka memiliki kesepadanan yang penting sampai awal periode Soeharto, dan setelahnya keduanya jadi sangat berbeda satu dari yang lain: sesuatu yang harus coba dijelaskan.

Dalam kaitannya dengan latar belakang historis, Surakarta sudah cukup banyak dikaji oleh para sarjana, terbukti dari munculnya berbagai karya yang bernilai tinggi yang membahas sejarah kota tersebut sejak pertengahan abad ke-18 (ketika *keraton* tersebut didirikan) hingga dewasa ini. Literatur yang dipublikasikan mengenai Kediri lebih sedikit, tetapi saya sendiri cukup familiar dengan sumber-sumber yang mengupas sejarah kota itu pada abad ke-19 melalui karya di dalam buku saya yang berjudul *Polarising Javanese society*. Di antara sumber-sumber yang paling berharga adalah berbagai laporan yang ditulis oleh misionaris-sarjana Carel Poensen yang tinggal di Kediri dari 1862 sampai 1891. Laporan-laporan ini menawarkan wawasan yang amat bernilai mengenai kehidupan masyarakat Jawa di tingkat pedesaan. Juga merupakan sebuah keuntungan bahwa Pare, yang terletak di Kabupaten Kediri, adalah tempat di mana Clifford Geertz dan para sejawatnya melakukan penelitian mereka pada awal dasawarsa 1950-an, yang lalu menghasilkan karya-karya penting atas namanya sendiri, Hildred Geertz, Robert Jay dan semacamnya. Demikianlah, aspek-aspek religius dalam kehidupan masyarakat Kediri terdokumentasikan dengan cukup baik untuk periode yang lumayan panjang.

Surakarta di Jawa Tengah (sering kali juga dikenal dengan namanya dari masa pra-keraton, Solo) adalah sebuah kota kerajaan tua dengan tradisi yang panjang dalam hal politik radikal, pembagian sosial menurut keanggotaan dalam berbagai bentuk keyakinan Islam yang berbeda-beda dan kekerasan terhadap warga keturunan Cina. Kota ini merupakan salah satu pusat kekuatan PKI dan, karenanya, menjadi tempat terjadinya pembantaian yang sangat mengerikan pada 1965–6. Di sini, juga meletus kekerasan sosio-politik yang cukup brutal pada 1998, 1999 dan 2000. Sejak tumbangnya pemerintahan Soeharto, Surakarta telah menjadi tempat bersemai dan tumbuh suburnya kelompok-kelompok Islam yang paling ekstrem. Kota ini juga memiliki populasi Kristen yang signifikan (kini sekitar 26 persen dari jumlah seluruh penduduk kota). Jumlah penduduk Surakarta pada tengah malam, ketika pabrik tutup, adalah sekira 560.000 jiwa, tetapi kemudian mencapai 2.200.000 di siang hari ketika seluruh pabrik beroperasi dan para pekerja datang membanjiri kota dari daerah-daerah di sekitarnya.[1] Pariwisata dan perdagangan barang-barang seperti batu permata dan kerajinan tangan (terutama batik) penting bagi perekonomian kota. Industri modern mencakup bidang-bidang seperti tekstil, furnitur dan plastik. Perusahaan lokal terbesar di Surakarta bergerak di bidang tekstil, yakni Sari Warna Asli dan Sritex, dengan yang disebut terakhir ini mempekerjakan sekitar 13.500 pekerja.[2] Aktivitas ekonomi Surakarta dapat digolongkan sebagai berikut: sekitar 30 persen bergerak di sektor industri, 25 persen hospitality, 12 persen jasa, 10 persen transportasi dan komunikasi, 10 persen konstruksi, 10 persen layanan keuangan dan di bawah 2 persen pertanian.[3]

---

[1]Angka jumlah penduduk ini diperoleh dari Walikota Ir. Joko Widodo (Jokowi), Surakarta, 3 November 2006.

[2]Informasi diperoleh dari http://www.sritexindonesia.com/v2/ina/behind/index.php.

[3]Lihat [Tim Litbang Kompas], *Profil daerah, kabupaten dan kota* (5 jilid; Jakarta: Kompas, 2001–5), vol. 2, hlm. 320–6.

Pengaliran manusia terus-menerus berskala besar yang diakibatkan oleh para pekerja yang masuk dan keluar kota setiap hari memunculkan beragam penyakit sosial, sehingga Surakarta dikenal sebagai kota dengan tingkat kemiskinan yang tinggi, didera oleh permasalahan perjudian ilegal, prostitusi, tingkat peredaran minuman keras yang tinggi, persoalan kecanduan obat-obatan terlarang, kejahatan jalanan dan kekerasan pada umumnya. Sementara Yogyakarta (akan dideskripsikan di bawah) sering kali disebut sebagai kota pelajar, Surakarta kadang diberi julukan sebagai kota buangan.[4]

Kediri di Jawa Timur juga merupakan sebuah kota industri yang nyaris sepenuhnya didominasi oleh pabrik rokok Gudang Garam yang amat besar dan mempekerjakan sekitar 33.000 buruh (kebanyakan dari antara mereka adalah buruh perempuan yang masih berusia muda). Kediri adalah kota yang sejarah politiko-sosialnya mirip dengan Surakarta hingga akhir dasawarsa 1970-an, termasuk bahwa kota itu pernah menjadi basis kekuatan PKI dan di sana terjadi pembantaian besar-besaran pada 1965-6, tetapi setelahnya situasi tampak menjadi tenang. Terhapuskannya serikat-serikat buruh PKI memungkinkan Gudang Garam untuk masuk ke dalam periode pertumbuhan yang sangat bagus. Di Kediri, juga terdapat sejarah konflik Jawa-Cina, tetapi hal tersebut berakhir pada masa-masa awal Orde Baru. Di era paska-Soeharto, warga kota Kediri bisa hidup dengan tenang tanpa kehadiran kelompok ekstremis dalam ukuran yang signifikan. Namun demikian, kota tersebut merupakan markas salah satu organisasi Islamis yang paling eksklusif sekaligus fundamentalis,

---

[4]Istilah ini digunakan, antara lain, oleh pastor Katolik Mardiwidayat SJ (diskusi di Surakarta, 4 November 2006) untuk menjelaskan mengapa terjadi begitu banyak tindak kejahatan di Surakarta: Solo adalah kota buangan, demikian katanya, pertumpahan sampah. Demikianlah, para pencuri dari kota-kota lain dapat mengirimkan barang curian mereka untuk diperjualbelikan dengan cukup bebas di Solo. Jika Anda menginginkan sebuah mobil Mercedes, Anda bisa memesannya dan mereka akan mencurikannya bagi Anda, demikian lebih lanjut dikatakannya.

LDII, dan kelompok lain yang tak kalah idiosinkratiknya, *Majelis Zikir,* sebagaimana sudah kita singgung di Bab 9. Penduduk kota Kediri berjumlah sekitar 270.000 jiwa. Sektor ekonominya mencerminkan dominasi Gudang Garam serta dapat diklasifikasikan sebagai berikut: 79 persen industri (68 persen di antaranya dikuasai oleh Gudang Garam) dan 18 persen perdagangan dan *hospitality*, sementara sektor-sektor lain angkanya tidak begitu signifikan.[5] Kabupaten Kediri yang lebih luas juga tidak kalah menarik—sebuah unit administratif yang didominasi wilayah pedesaan di mana pertanian menjadi bentuk aktivitas ekonomi tunggal yang terbesar.[6]

Pendanaan dari Australian Research Council memungkinkan saya untuk melibatkan sejawat-sejawat di Indonesia dalam upaya saya mengumpulkan informasi dari tempat-tempat yang saya pilih jadi situs studi kasus saya, menjadwalkan pertemuan dan diskusi serta mengingatkan saya pada isu-isu yang sedang berkembang, mulai dari 2003. Saya merasa beruntung karena bisa bekerja sama dengan mereka di dalam penelitian ini. Di Surakarta, mendiang Drs Soedarmono menyatakan kesediaannya untuk bekerja bersama saya—dia adalah seorang sejarawan senior dari Universitas Sebelas Maret, tokoh budaya yang terkemuka dan, sejauh yang dapat saya lihat, guru bagi siapa pun yang kini menjadi orang penting di Surakarta, sekaligus juga pengarang handal dari sebuah buku sejarah sosial kota Surakarta yang penting.[7] Dia mengumpulkan orang-orang lain di sekitarnya sebagai sumber informasi dan dapat membuka setiap pintu. Di Kediri, Suhadi Cholil dan Imam Subawi dari surat kabar *Radar Kediri*, dua orang yang lebih muda tetapi punya kapabilitas besar, menjadi kolaborator saya yang antusias, dan dari mereka saya

---

[5][Tim Litbang Kompas], *Profil daerah, kabupaten dan kota, vol. 1, hlm. 275–81.*

[6]Ibid., vol. 2, hlm. 443–9.

[7]Mulyadi dan Soedarmono, dkk., *Runtuhnya kekuasaan "Kraton Alit"*.

memperoleh setiap bantuan yang saya butuhkan, termasuk bundel kliping surat kabar yang sudah terjilid dan datang secara teratur. Berkat semua bantuan sejawat-sejawat saya ini, seakan-akan saya hadir terus-menerus, walau tidak secara langsung, di dua situs penelitian saya selama tujuh tahun mulai dari 2003 sampai 2010.

Berdasarkan temuan yang dituangkan di dalam buku ini serta diskusi-diskusi yang panjang, jawaban sementara saya terhadap pertanyaan mengapa Kediri dan Surakarta memiliki sejarah yang begitu mirip satu sama lain sebelum dasawarsa 1960-an dan pengalaman yang demikian berbeda setelahnya adalah karena sifat dasar atau hakikat dari otoritas yang berbeda di kedua tempat tersebut. Kita bisa membedakan bahwa terdapat tiga bentuk otoritas:

- otoritas "tradisional", yang dibangun di atas ingatan sosial dan sejarah dari masa lalu yang telah lama berlalu,
- otoritas "modern", yang ditubuhkan di dalam partai politik, wakil-wakil rakyat yang dipilih dan pemerintah kota atau kabupaten, dan
- kepemimpinan komersial.

Di Kediri, otoritas tradisional direpresentasikan oleh para kiai NU Tradisionalis, otoritas modern dimanifestasikan oleh Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD), walikota dan pejabat-pejabat kota lainnya, sementara kepemimpinan komersial berada, tentu saja, di tangan pemilik Gudang Garam. Ketiga bentuk otoritas ini secara umum diterima dan dihormati (ingat bahwa kita tidak sedang berbicara mengenai negara utopis di sini) dan mereka bekerja sama secara erat satu sama lain.[8] Pemilik senior

[8]Kiai Haji Imam Yahya Mahrus (Kiai Imam) menyampaikan bahwa Kediri bisa stabil karena kombinasi dari apa yang dia sebut sebagai pemimpin ekonomi, politik dan sosial (= Gudang Garam, Walikota Maschut dan para kiai) (diskusi di Lirboyo, Kediri, 29 November 2007).

Gudang Garam tinggal di Kediri, menyadari tanggung jawab sosial mereka dan mengucurkan dana bagi kebaikan bersama. Mereka umumnya dipandang sebagai majikan yang memperlakukan para pekerja mereka secara bertanggung jawab. Walikota dan pemimpin-pemimpin politik lain bekerja cukup efektif dan sering kali merupakan tokoh yang popular. Nyaris tidak pernah terjadi skandal korupsi yang besar, walaupun, tentu saja, tetap muncul laporan mengenai beberapa kesepakatan bawah tanah yang mencurigakan. Sebagian besar pengadilan yang menangani kasus korupsi yang menjerat pejabat tidak menemukan sesuatu yang salah, yang membuat para aktivis pegiat antikorupsi curiga pada pengadilan tetapi mendorong pihak-pihak lain untuk berpikir bahwa Kediri relatif bebas dari korupsi. Jumlah vonis yang dijatuhkan kepada koruptor bisa dikatakan sedikit.

Di Surakarta, otoritas tradisional direpresentasikan oleh Susuhunan dan Mangkunagara, yang sayangnya tidak diterima luas atau dihargai tinggi oleh masyarakat. Susuhunan Pakubuwana XII dan Mangkunagara VIII tidak memiliki kuasa atau otoritas di luar istana menyusul aksi rakyat pada masa Perang Kemerdekaan dan tidak pernah berhasil merebut kembali otoritas yang lebih luas. Ketika Pakubuwana XII wafat pada 2004, dua putranya masing-masing mengklaim sebagai penerus, sehingga yang terjadi kemudian adalah komedi istana yang sama sekali tidak lucu. Para pemimpin dari kalangan istana dan kepangeranan di Surakarta lebih gampang ditemui di Jakarta daripada di Surakarta. Jabatan walikota, sampai 2007, dipegang oleh orang-orang yang sebenarnya tidak begitu dihargai oleh warga. Slamet Suryanto dari PDIP menjabat sebagai walikota Surakarta pada 2000 meskipun, paling tidak, beberapa orang tidak tahu pasti apa latar belakangnya; seorang teman dekat mengatakan bahwa dia cukup yakin bahwa Slamet Suryanto sebelumnya adalah seorang tengkulak.[9] Pada

[9]Diskusi dengan K.R. Ay. Hilmiah Darmawan Pontjowolo, Surakarta, 9 Juni 2003.

2007, dia didakwa telah melakukan korupsi, tetapi penyidikan lebih lanjut dihentikan pada 2010 karena Slamet Suryanto jatuh sakit, dan menderita suatu kondisi psikiatrik yang saya yakin khas untuk koruptor di Indonesia, yang disebut "post power syndrum".[10] Beberapa anggota DPRD, dan juga anggota kepolisian, pun didakwa melakukan korupsi. Para pemilik perusahaan komersial besar cenderung tinggal di Jakarta daripada di Surakarta dan tidak memiliki rasa tanggung jawab yang besar terhadap kebaikan kota mereka, walaupun beberapa pihak di Surakarta mengaku bahwa telah terjadi sedikit perbaikan di area ini dalam beberapa tahun terakhir. Karena semua bentuk kepemimpinan nyaris tidak berfungsi dengan baik di Surakarta, tidak ada kepemimpinan sosial yang efektif, sehingga, sebagai akibatnya, timbullah segala bentuk masalah, aktivisme, atau kekerasan sosial yang menguar dari bawah ke atas.

Hipotesis bahwa penjelasan kuncinya terletak pada hakikat dari bentuk-bentuk kepemimpinan ini diuji sementara buku ini sedang dalam proses penulisan. Di Surakarta, walikota baru Jokowi (2005–10, kemudian terpilih kembali dengan perolehan suara yang mencapai hingga 90 persen pada 2010; lalu menjadi Walikota Jakarta pada tahun 2012) memberikan napas baru kepada kota tersebut: kompeten, bersahaja, bebas dari dakwaan korupsi, penuh perhatian kepada orang lemah, terbuka kepada semua golongan dan, konsekuensinya, popular. Petinggi kepolisian yang lebih jujur serta lebih mampu juga diangkat. Perubahan dalam kepemimpinan modern ini tampaknya sudah cukup membawa perbedaan di Surakarta—walaupun terdengar naïf untuk bicara soal transformasi yang fundamental. Juga dilaporkan bahwa semakin banyak pemilik usaha pribumi di Surakarta yang bersedia mendukung aktivitas-aktivitas konstruktif yang digagas

[10]*TempoI,* 14 Maret 2007; Jakartapress.com, 20 Maret 2010.

oleh berbagai organisasi Islam di kota tersebut.[11] Permasalahan-permasalahan yang serius, tentu saja, tetap ada, termasuk tingkat kriminalitas yang sangat tinggi,[12] tetapi perubahan di dalam kepemimpinan politik modern serta di dalam kepemimpinan komersial memiliki dampak yang signifikan. Di Kediri, sementara itu, pengaruh yang dimiliki oleh para kiai Tradisionalis merosot (poin yang sudah berulang kali disinggung di atas) dan—setidak-tidaknya secara kebetulan atau mungkin bahkan merupakan konsekuensi darinya—pemikiran Revivalis dan kelompok-kelompok Islamis yang sebelumnya tidak begitu signifikan kini mengalami pertumbuhan pengikut.

Pada 2004, Kudus dipilih sebagai tempat studi kasus yang lain, dengan kolaborasi lokal dari Iskandar Wibawa. Informasi yang berhasil dikumpulkan dari kota itu sungguh menarik, tetapi Kudus (yang merupakan kota tembakau lain) ternyata sangat mirip dengan Kediri sehingga rasanya tidak terlalu banyak manfaat bila studi kasus dilanjutkan di sana.

Pada 2006, saya menerima undangan untuk bergabung dengan Jurusan Sejarah di National University of Singapore. Setelahnya, dengan dana dari NUS dan kemudian dari Kementerian Pendidikan Singapura, dimungkinkan untuk menambah dua tempat studi kasus lagi.

Salah satu dari tempat yang baru tersebut adalah Yogyakarta (Jawa Tengah), yang sejak abad ke-18 menjadi keraton pesaing bagi Surakarta (menyusul pecahnya perang saudara) dan sebuah kota yang saya kenal dengan baik berkat penelitian saya, karya para peneliti lain, dan pengalaman pribadi saya yang pernah

---

[11]Ini didasarkan menurut pernyataan Drs. Ahmad Syamsuri dari pesantren Assalaam (diskusi di Surakarta, 20 Maret 2008). Sritex memiliki satu bagian di dalam situs Web-nya yang secara singkat membahas tentang aktivitas tanggung jawab sosialnya: http://www.sritexindonesia.com/v2/ina/behind/index/php?act=detail&p_id3.

[12]*TempoI,* 28 Maret 2008 melaporkan bahwa kejahatan di Solo berada di tempat kedua terbanyak setelah Semarang di lingkup Jawa Tengah.

tinggal di sana. Kami mengkaji kota Yogyakarta sendiri dan wilayah-wilayah di sekitarnya yang secara bersama-sama dikenal sebagai Daerah Istimewa Yogyakarta. Perbedaan yang saya temukan antara Yogyakarta dan Surakarta terbukti bermanfaat. Di Yogyakarta, otoritas tradisional yang menubuh dalam pribadi Sultan masih berpengaruh besar. Sementara NU dan Muhammadiyah lemah di Surakarta, organisasi yang disebut terakhir ini didirikan di Yogyakarta; Muhammadiyah tetap berkantor pusat dan punya pengaruh besar di sana. Dengan jumlah penduduk sebanyak sekitar 390.000 jiwa, Yogyakarta merupakan tujuan pariwisata terkemuka, di tempat kedua setelah Bali. Di kota ini, tidak terdapat perusahaan berskala besar seperti dapat kita temukan di Kediri dan Surakarta, tetapi terdapat cukup banyak usaha kecil dan menengah. Aktivitas ekonomi Yogyakarta dapat diklasifikasikan sebagai 25 persen perdagangan dan *hospitality, 22 persen jasa, 16 persen transportasi dan komunikasi, 16 persen keuangan, hanya 12 persen industri, dan 7 persen konstruksi.*[13] Dari 2007 sampai 2010, saya mendapat banyak sekali bantuan di Yogyakarta dari Noorhaidi Hasan dan Arif Maftuhin—dan, dari waktu ke waktu juga dari Suhadi Cholil, sebab dia bekerja di sana. Secara khusus, Arif Maftuhin telah menghimpun sebuah kumpulan kliping yang komprehensif dan amat bernilai dari beragam hal yang bisa dibaca di buku ini, melaksanakan serangkaian wawancara dan melibatkan orang lain dalam pekerjaan tersebut.

Tempat lain yang dipilih adalah Surabaya, salah satu kota besar di Indonesia. Surabaya telah lama dikenal sebagai kota kedua terbesar di Indonesia (setelah Jakarta). Di kota ini, terdapat pelabuhan laut yang terkemuka dan Surabaya merupakan kota asal dari berbagai gerakan dan organisasi tingkat Jawa dan nasional yang besar. Populasinya berjumlah sekitar 2.900.000 jiwa

---

[13][Tim Litbang Kompas], *Profil daerah, kabupaten dan kota,* vol. 1, hlm. 261–7.

dan ekonominya sangat industrial. Aktivitas ekonominya dapat diklasifikasikan sebagai 34 persen industri, 32 persen perdagangan dan *hospitality*, 10 persen konstruksi, 10 persen transportasi dan komunikasi, 6 persen keuangan dan 5 persen jasa.[14] Di sini, Masdar Hilmy merupakan seorang kolaborator yang tak ternilai bantuannya, meminjamkan naluri risetnya sendiri yang luar biasa terhadap minat kami bersama dan melibatkan orang lain dalam pekerjaan tersebut.

Demikianlah, untuk periode dari tiga hingga tujuh tahun, saya secara tidak langsung hadir di empat tempat riset sya'ban harinya. Selama masa tinggal saya sebagai tamu di Asia Research Institute di NUS pada 2003–4 dan kemudian setelah menduduki posisi di jurusan Sejarah di universitas yang sama pada 2006, saya dapat cukup sering bepergian ke Jawa untuk melakukan wawancara dan mengadakan pertemuan.

Akhirnya, saya perlu mengungkapkan tentang teknik wawancara yang digunakan. Para pembaca akan melihat lebih dari seratus wawancara dan diskusi yang saya lakukan disenarai di dalam bagian kepustakaan, dan banyak lainnya dilakukan oleh para sejawat saya. Anda juga akan memerhatikan bahwa, dalam sebagian besar kasus, pertemuan-pertemuan ini dilabeli sebagai "diskusi" di catatan kaki. Ini dikarenakan saya mencoba menghindari gaya wawancara formal, dengan daftar pertanyaan dan isu yang ingin saya kejar yang terstruktur rapi. Alih-alih, kami (saya hampir selalu ditemani oleh salah seorang kolaborator saya dan kadang juga oleh orang lain) biasanya mulai dengan menyatakan topik penelitian kami, dan sering kali terlibat di dalam perbincangan awal—yang dilakukan sedemikian rupa untuk menunjukkan bahwa saya tahu lebih banyak hal daripada rata-rata wartawan asing yang datang kepada mereka. Kami sering kali kemudian menanyakan apa yang orang yang kami ajak bicara

[14]Ibid., vol. 1, hlm. 289–95.

tersebut pikir sebagai isu besarnya, dan, secara umum, membiarkan orang itu mengarahkan diskusi kami, membawanya ke mana dia pikir akan menjadi hal yang paling informatif dan menarik, sembari sesekali kami menyela dengan pertanyaan atau komentar yang sifatnya memancing lebih banyak informasi. Dengan cara demikian, kami tak jarang dibukakan kepada hal-hal yang tak terduga, yang banyak di antaranya (tidak semua, tentu saja) terbukti amat bernilai bagi pemahaman kami akan topik sentral dari buku ini. Wawancara yang dilakukan oleh para kolaborator saya di Indonesia terstruktur secara lebih formal. Semua wawancara dilaksanakan dalam bahasa Indonesia atau gabungan antara bahasa Indonesia dan bahasa Jawa. Para pembaca juga akan menyadari bahwa beberapa wawancara dilakukan pada 1977. Wawancara-wawancara tersebut bersifat kolaboratif dalam hal isi. Wawancara dilaksanakan dalam bahasa Inggris untuk siaran di radio BBC, sehingga pertemuan awal dilakukan dalam bahasa Indonesia di mana kami menyepakati topik apa yang akan didiskusikan, yang diikuti dengan wawancara yang direkam dalam bahasa Inggris.

Studi kasus dan material wawancara/diskusi ini diintegrasikan dengan semua bahan lain yang dikumpulkan dari sumber-sumber primer, beragam publikasi serta diskusi mengenai area-area lain di Jawa, dan, tentu saja, mengenai berbagai masalah di tingkat nasional. Jamhari Makruf dari UIN Jakarta menyusun pertanyaan-pertanyaan khusus yang ingin saya tanyakan dan memasukkannya di dalam survei sosial tahunan yang dilakukan oleh universitas tersebut. Amelia Fauzia dan sejawat-sejawatnya di universitas yang sama mengadakan proyek penelitian yang didanai secara terpisah dan menghasilkan sesuatu yang amat bernilai dan dipublikasikan secara terpisah pula, tetapi sembari tetap memerhatikan riset yang saya lakukan dan memberinya dukungan yang nyata.

Saya merasa senang dengan hasil dari pendekatan ini. Saya merasa bahwa saya memperoleh kedalaman pengetahuan yang lebih baik daripada yang bisa saya capai dengan cara lain. Banyak sekali material yang dikumpulkan tidak digunakan di dalam buku ini, tentu saja, tetapi semuanya itu membantu saya menilai hal manakah yang paling relevan serta isu manakah—di antara hujan deras informasi yang menandai masa hidup kita di dunia ini—yang paling layak didiskusikan. Saya merasa sangat beruntung karena dapat bekerja sama dengan para sejawat yang luar biasa di Indonesia.

Glosarium

abangan — Muslim nominal atau yang tidak mempraktikkan ajaran Islam secara ketat; secara harfiah berarti "kalangan merah *(atau coklat)*"

aksi sepihak — kampanye "aksi sepihak" PKI pada 1964–5 untuk menjalankan undang-undang reformasi pertanahan

Allahu akbar — "Allah Mahabesar", sebuah ungkapan Islami konvensional yang diucapkan dalam doa dan dalam banyak kesempatan lain, termasuk sebagai seruan dalam perang

amar makruf nahi mungkar — melakukan yang benar dan menjauhi yang salah, sebuah kewajiban bagi semua umat Muslim berdasarkan ajaran dalam Alquran, misalnya, QS. 3:104: "Kalian adalah umat yang terpilih dari segala kaum: kalian melakukan yang benar, menjauhi yang salah, dan percaya kepada Allah."

ande-ande lumut — drama rakyat popular yang berlatarkan kisah Raden Panji dari masa pra-Islam

asas tunggal — "landasan tunggal" yang diwajibkan sejak 1982 untuk semua organisasi di Indonesia, merujuk pada Pancasila

batik (bathik)	kain yang dicelup setelah sebelumnya digambar dengan malam
bedhaya	tarian keraton yang suci, ditarikan oleh penari perempuan, untuk memohon kedatangan Ratu Pantai Selatan (Ratu Kidul)
bid'a	inovasi yang dipandang bertentangan dengan ajaran Islam
Bismillah	"Dengan menyebut nama Allah": bentuk singkat dari seruan dalam bahasa Arab yang harus mendahului setiap tindakan yang penting dan yang membuka seluruh surat dalam Alquran kecuali satu: bismillah al-rahman al-rahim, "dengan menyebut nama Allah yang mahapengasih lagi mahapenyayang"
dakwah	misi, pengajaran, penyebaran iman; undangan untuk menerima jalan Allah (dalam bahasa Arab, da'wa)
dalang (dhalang)	orang yang memainkan wayang di Jawa
dangdut	sejenis musik popular atau rakyat, namanya mencerminkan suara yang muncul dari gendang yang mengiringinya
Densus 88	satuan tugas khusus anti-terorisme kepolisian, kependekan dari Detasemen Khusus 88
zikir	pendarasan mantra-mantra khusus sebagai sebuah olah mistis
dukun	tukang sihir, ahli obat, penyembuh spiritual
empu	guru rohani dalam tradisi Jawa, pembuat keris
Fatihah	surat singkat pertama dalam Alquran, bagian dari doa wajib harian, isinya adalah pujian kepada Allah dan permohonan akan berkat dan bimbingan-Nya
fatwa	sebuah opini menyangkut hukum Islam, diberikan oleh penafsir yang legal (mufti)

gamelan	orkes musik Jawa, terutama terdiri dari alat-alat musik perkusi
Habib	"yang terkasih", sebuah istilah bagi keturunan Nabi Muhammad
Hadis	tradisi yang berisi perkataan dan perbuatan Nabi Muhammad
haji	perziarahan ke Mekkah; salah satu dari "lima rukun" dalam ortopraksi Islam; sebutan bagi orang yang sudah melaksanakan ibadah haji
halal	diperbolehkan dalam hukum Islam
haram	dilarang dalam hukum Islam
ilmu	ilmu mistik (juga ngelmu dalam bahasa Jawa)
jaranan	sebuah pertunjukan tarian yang menggunakan kuda-kudaan yang terbuat dari anyaman bambu serta melibatkan kesurupan roh
jihad	perjuangan; istilah ini dipakai untuk berbagai bentuk perjuangan demi tujuan agama, termasuk Perang Suci dalam situasi-situasi tertentu
jilbab	kerudung kepala kaum perempuan yang menutupi rambut dan bagian-bagian dari kepalanya
jimat	azimat magis untuk menjauhkan roh jahat atau kemalangan
ka'ba	bangunan berbentuk kotak di pusat Masjid Agung di Mekkah, di dalamnya terdapat batu hitam; pusat doa dan peziarahan kaum Muslim
kafir	orang yang tidak beriman, non-Muslim
Kauman	kawasan di sebuah perkotaan yang sebagian besar penduduknya adalah Muslim santri
kebatinan	spiritualisme masyarakat Jawa, biasanya dipandang sebagai lawan gagasan dan praktik

	Islami yang ortodoks; secara harfiah berarti "kekedalaman"
kejawen	khas Jawa, kejawaan; sebuah istilah yang digunakan secara khusus untuk menunjuk pada kaum Muslim nominal atau yang tidak mempraktikkan ajaran Islam atau pengikut kebatinan, menyiratkan identitas sebagai orang Jawa yang sungguh-sungguh otentik
kethoprak	sebentuk drama rakyat Jawa
keraton	istana Sultan atau Susuhunan
keris	parang atau senjata orang Jawa, sering kali dipercayai memiliki kekuatan supernatural yang "hidup"
kiai	istilah penghormatan kepada guru Islam berjenis kelamin laki-laki, khususnya dari kalangan Tradisionalis, dan untuk benda-benda yang dihormati seperti pusaka kerajaan
laskar	milisi, paramiliter, biasanya mengklaim motivasi dan identitas keislaman
ludruk	sebentuk drama rakyat Jawa
madrasah	sekolah Islami bergaya modern, dengan kelas-kelas berjenjang, meja kursi dan mata pelajaran "sekular" dan agama
Mazhab	dalam Islam Sunni, aliran hukum yang terdiri dari empat 'sekolah'; Mazhab Syafi'i yang dominan di Indonesia
mujahadah	"perjuangan", praktik Sufi untuk melatih kerohanian termasuk dengan dzikr dan aktivitas-aktivitas serupa yang dimaksudkan untuk meningkatkan status moral dan spiritual seseorang
mujahidin	pejuang suci, pahlawan di jalan Allah
murshid (mursyid)	guru rohani, pemimpin suatu tarekat Sufi, seorang syekh

nasyid	lagu-lagu pujian, biasanya dinyanyikan oleh penyanyi laki-laki dengan iringan alat musik yang minimal
ngelmu	ilmu mistik (juga ilmu)
nyai	istilah penghormatan kepada guru Islam yang berjenis kelamin perempuan, khususnya dari kalangan Tradisionalis
Pancasila	"lima pilar" yang menjadi landasan filosofis Republik Indonesia sebagaimana dinyatakan dalam Undang-Undang Dasar (UUD) 1945. Rumusan Pancasila tidak selalu konsisten, tetapi secara umum (sebagaimana dirumuskan dalam periode kekuasaan Soeharto) terdiri dari "Ketuhanan yang mahaesa, Kemanusiaan yang adil dan beradab, Persatuan Indonesia, Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/perwakilan, dan Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia"
Pangeran	putra raja
pangulu	kepala urusan keagamaan, kepala masjid
pasisir	pantai utara Jawa
pengajian	kuliah dan pengkajian Alquran
pesantren	sekolah Islami berasrama
priayi	anggota elite administratif-aristokratik Jawa
pundhen	situs yang disakralkan dalam kejawen/abangan; sering kali berupa pohon, makam suci, dan semacamnya
pusaka	warisan berharga yang memiliki kekuatan supernatural, umumnya berupa senjata
Ratu Adil	figur mesianik yang terjanji di dalam konsep eskatologi Jawa
reyog	pertunjukan tari topeng dengan kostum yang sangat besar, di mana para penari kemudian kesurupan

ruwatan	pengusiran setan, diwajibkan dalam beragam situasi sosial dan personal dan sering kali melibatkan pertunjukan wayang dengan lakon khusus guna melindungi orang yang didoakan dari ancaman dewa Batara Kala
Salafi	kaum Muslim yang berusaha mengikuti teladan yang diberikan oleh umat Islam perdana, Salaf al-Salih; sebuah posisi yang lazimnya dikaitkan dengan para pengikut Wahhabisme
salat	doa atau sembahyang ritual; salah satu dari "lima rukun" dalam ortopraksi Islam
santri	dalam era modern—dan di dalam buku ini—merupakan istilah bagi kaum Muslim saleh di antara orang Jawa, murid yang belajar ilmu agama
Syahadat	pengakuan iman, bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah; salah satu dari "lima rukun" dalam ortopraksi Islam
syariah	hukum agama Islam
syekh	pembimbing rohani, pemimpin suatu tarekat Sufi, seorang murshid
syirik	menyekutukan seseorang atau sesuatu dengan Allah, politeisme, bentuk paling buruk dari ketidakpercayaan di dalam Islam
slametan	ritual makan bersama untuk memperingati peristiwa-peristiwa besar dalam hidup seperti kelahiran, kematian, perkawinan, dan semacamnya
slawatan	narasi atau penceritaan kisah hidup Nabi Muhammad yang dinyanyikan oleh kaum laki-laki entah dalam bahasa Arab atau

	bahasa Jawa dengan iringan rebana (tamborin), dengan gaya musik khas Jawa
Sufi, Sufisme	mistik, mistisisme Islam
tahlilan	sebuah praktik pujian kaum Tradisionalis yang terdiri dari pendarasan secara berulang-ulang bagian pertama dari pengakuan iman atau syahadat Islam, bahwa tidak ada Tuhan selain Allah (La ilaha illa 'llah)
tarekat	ordo mistik kaum Sufi
tayuban	pertunjukan tari oleh penari perempuan Jawa, sering kali dihubungkan dengan prostitusi
ulama	para pemimpin agama Islam, para pakar yang terpelajar. Di dalam masyarakat Jawa, para sarjana ini lazimnya dipanggil dengan sebutan kiai
umat	komunitas orang beriman, kaum Muslim; istilah yang kadang juga digunakan oleh komunitas agama lain
ustaz	guru, pengajar; dipakai khususnya bagi para pakar agama dari golongan Revivalis
Vorstenlanden	prinsipalitas di Jawa Tengah yang terdiri dari Kesunanan dan Mangkunagaran di Surakarta serta Kesultanan dan Pakualaman di Yogyakarta
Wahhabi	ajaran, atau pengikut, gagasan tokoh Arab dari abad kedelapan belas bernama Muhammad b. 'Abd al-Wahhab, sebuah interpretasi doktriner dan puritan dari Islam yang menolak segala bentuk inovasi (bid'a) dan kini dominan di Arab Saudi
wali	penyebar Islam di Jawa yang semi-legendaris, biasanya dikenal adanya sembilan orang wali (wali sanga)

wayang	permainan “boneka” dari Jawa yang menggunakan wujud dua dimensi dari kulit binatang; juga dipakai untuk bentuk-bentuk pertunjukan teatrikal lain seperti wayang wong (drama tarian) dan wayang topeng (pertunjukan tari topeng)
yasinan	sebuah praktik pemberian pujian Tradisionalis yang terdiri dari pendarasan Alquran surah 36 secara berulang-ulang
zakat	pemberian sedekah kepada orang-orang yang membutuhkan; salah satu dari “lima rukun” dalam ortopraksi Islam

Istilah-Istilah Analitis Kunci[1]

Pembedaan epistemologis dasar

Tradisionalisme	Penerimaan terhadap empat Mazhab Sunni sebagai pedoman yang sahih untuk mengenal Islam. Tradisionalisme biasanya mengakui bahwa tradisi-tradisi hukum ini bisa berubah dan mengalami definisi ulang. Kaum Tradisionalis lazimnya bisa bersikap toleran terhadap ekspresi-ekspresi budaya yang sifatnya lokal, mau menerima mistisisme, dan memiliki pendekatan yang bertahap menuju Islamisasi yang lebih dalam.
Tradisionalis	Orang, atau sesuatu, yang menerima atau menjalankan pendekatan Tradisionalisme.
Historikalisme	Sebuah pendekatan untuk mengenal Islam yang menolak empat Mazhab Sunni sebagai satu-satunya pedoman otoritatif dan meyakini bahwa Pewahyuan bisa diklarifikasi dengan cara mengamati bagaimana hal tersebut telah dipahami di dalam konteks sosio-historis yang berubah.

[1]Istilah-istilah analitis kunci berikut definisi mereka ini muncul dari diskusi selama beberapa bulan dengan para sejawat saya dalam sebuah proyek penelitian di National University of Singapore yang fokus utamanya adalah periode paska-Soeharto, Chaider S. Bamualim dan R. Michael Feener. Beberapa sejawat lain di NUS dan di luar negeri juga memberi saran dan masukan yang sangat berharga.

Karena menerima bahwa pemahaman berkembang seturut jalannya sejarah, Historiskalisme secara umum juga menyiratkan bahwa mereka menerima bahwa pemahaman tersebut berubah di masa kini dan masa yang akan datang. Historikalisme sering kali bersikap terbuka pada mistisisme dan berbagai ekspresi budaya lokal. Pendekatan ini signifikan di antara kaum intelektual atau cerdik pandai tetapi tidak memperoleh dukungan sosial yang luas dari kalangan lain.

Historikalis — Orang, atau sesuatu, yang menerima atau menjalankan pendekatan Historikalisme

Modernisme — Sebuah pendekatan untuk mengenal Islam yang menolak bahwa empat Mazhab Sunni adalah satu-satunya pedoman otoritatif dan yang, secara fundamental, bersandar pada nalar manusia dalam memahami Pewahyuan ilahiah.

Modernisme biasanya tidak memperhatikan konteks sosio-historis, akan tetapi terbuka pada pendidikan modern sebagai cara untuk mengembangkan kekuatan nalar. Pada prinsipnya, pendekatan ini menentang apa yang dianggapnya sebagai obskurantisme abad pertengahan yang mencirikan Tradisionalisme, menolak ekspresi-ekspresi budaya lokal dan, setidak-tidaknya, curiga pada mistisisme.

Modernis — Orang, atau sesuatu, yang menerima atau menjalankan pendekatan Modernisme.

Revivalisme — Sebuah pendekatan untuk mengenal Islam yang menolak empat Mazhab Sunni sebagai satu-satunya pedoman yang otoritatif dan yang bercita-cita untuk menghidupkan kembali Islam universal yang murni seperti pada zaman Nabi dan Sahabat-sahabatnya. Epistemologi pendekatan ini dilandaskan atas penerimaan pada Pewahyuan sebagaimana ditemukan di dalam Alquran dan Hadis melalui petunjuk ilahiah.

Biasanya, Revivalisme tidak memercayai penggunaan nalar manusia dan menolak pemahaman bahwa Wahyu berubah dari waktu ke waktu atau bahwa Islam berkembang sesuai konteks sosio-kultural yang berubah. Pendekatan ini menolak ekspresi-ekspresi budaya lokal dan memandang mistisisme sebagai sumber bidah.

Revivalis — Orang, atau sesuatu, yang menerima atau menjalankan pendekatan Revivalisme.

Proyek-proyek sosial dan politis

Islamisme — Sebuah proyek yang lokus aktivitas utamanya adalah negara. Islamisme berusaha membangun dan mengembangkan suatu tatatan politik yang lebih sempurna dengan cara mendirikan institusi negara dan/atau mengontrol institusi-institusi yang sudah berdiri sedemikian rupa sehingga mendorong proses Islamisasi yang lebih dalam, meraih keadilan yang lebih besar, dan menjaga kesatuan komunitas Muslim.

Proyek Islamisme sangat sering dikaitkan dengan pemikiran Modernis serta Revivalis dan kadang kala (meskipun tidak selalu) menghalalkan pemakaian kekerasan guna mencapai tujuannya. Proyek ini biasanya mengupayakan kesepahaman sosial dan, bila memutuskan untuk mengambil sikap toleran pada pemeluk keyakinan-keyakinan lain, umumnya mengharapkan kelompok yang disebut terakhir ini menerima posisi yang lebih rendah di bawah dominasi Islam.

Islamis — Orang, atau sesuatu, yang menerima atau menjalankan proyek Islamisme.

Dakwahisme — Sebuah proyek yang lokus aktivitas utamanya berada di level masyarakat atau komunitas. Dakwahisme mengupayakan suatu tatanan sosial yang lebih baik dengan secara aktif mempropagandakan apa yang

dianggapnya sebagai pemahaman yang benar akan Islam, standar moralnya dan kewajiban-kewajiban ritualnya.

Sebagai paham, Dakwahisme terutama didapati di kalangan Tradisionalis, Modernis dan Revivalis. Dakwahisme Tradisionalis biasanya konsisten dalam sikap toleran mereka terhadap ekspresi-ekspresi budaya lokal, penerimaan mereka pada mistisisme dan pendekatan yang bertahap terhadap Islamisasi yang lebih dalam, dan sering kali menggunakan contoh *wali sanga* untuk mendukung pandangan mereka. Gaya Dakwahisme Modernis dan Revivalis umumnya dicirikan oleh penolakan pada berbagai praktik dan kepercayaan lokal serta keteguhan mereka pada superioritas Islam atas agama-agama lain. Seluruh gaya tersebut sering memberi prioritas pada nilai-nilai yang terkait seperti solidaritas antarumat Islam dan kesederhanaan dan kesopanan kaum perempuan.

Dakwahis — Orang, atau sesuatu, yang menerima atau menjalankan proyek Dakwahisme.

Liberalisme — Sebuah proyek yang lokus aktivitas utamanya adalah individu atau pribadi. Proyek ini mengusahakan kebebasan individual yang lebih besar dalam berbagai isu keagamaan dan lain-lain, sejauh hal tersebut tidak membahayakan atau mengancam hak-hak orang lain.

Sebagai paham, Liberalisme dapat ditemukan di antara kaum Tradisionalis, Historikalis dan Modernis, tetapi jarang di kalangan kaum Revivalis. Liberalisme pada umumnya curiga pada peran pemerintah dalam urusan-urusan keagamaan dan menentang penggunaan kekerasan dalam konteks apa pun. Proyek ini biasanya memberi prioritas pada nilai-nilai yang terkait seperti kesetaraan sosial dan gender, kebebasan berpikir, kerukunan antarumat beragama, pluralisme sosial dan kemajuan dalam bidang ekonomi.

Liberal	Orang, atau sesuatu, yang menerima atau menjalankan proyek Liberalisme.

Proses sosio-religius

Islamisasi	Sebuah proses pendalaman komitmen pada standar-standar normatif keyakinan, praktik dan identitas religius Islam. Standar-standar tersebut menjadi subjek pertentangan di antara berbagai kelompok dan individu. Islamisasi sebagai tujuan terkait dengan semua pendekatan epistemologis yang dideskripsikan di atas.

Ungkapan Terima Kasih

Karya yang terwujud di dalam buku ini dimulai 40 tahun lalu, bahkan ketika saya belum punya rencana untuk menulis buku ini. Saya bahkan belum menyelesaikan pendidikan doktora saya ketika diundang oleh mendiang Prof. Nehemia Levtzion untuk menyampaikan makalah di sebuah konferensi yang diadakan School of Oriental and African Studies (SOAS, Universitas London, di mana saat itu saya mengajar) mengenai sejarah Islamisasi di Jawa.[1] Makalah ini kemudian menjadi cetak biru awal bagi apa yang sekarang berkembang jadi buku yang lumayan tebal ini dan dua buku pendahulunya. Ketertarikan dan kompetensi saya di dalam sejarah ini lebih jauh terstimulasi oleh permintaan dari BBC Radio pada 1977 untuk mempersiapkan serta mempresentasikan program dokumenter radio sepanjang satu jam mengenai Islam di Indonesia. Saya melakukan perjalanan ke Indonesia bersama produser John Thomas dan merekam sejumlah besar wawancara yang sangat bernilai. Ini memaksa kami untuk mengatasi resistensi pemerintah di era-Soeharto terhadap gagasan

[1]Beberapa tahun kemudian, makalah tersebut dipublikasikan dengan judul "Six centuries of Islamisation in Java", hlm. 100–128 di dalam N. Levtzion (peny.), *Conversion to Islam* (New York and London: Holmes and Meier, 1979); dan sebagiannya dicetak ulang, hlm. 36–43, di dalam Ahmad Ibrahim, dkk. (peny.), *Readings on Islam in Southeast Asia* (Singapura: Institute of Southeast Asian Studies, 1985).

tersebut, yang berhasil kami lakukan dengan cara mengatakan bahwa bila kami tidak dapat atau diperbolehkan untuk mewawancarai orang di dalam negeri kami akan tetap membuat dokumenter itu berdasarkan hasil wawancara kami dengan para pelarian Indonesia di luar negeri. Kami memutuskan siapa yang akan diwawancarai terutama berdasar nasihat dari sejawat saya di SOAS kala itu, mendiang Dr. Khaidir Anwar. Di tahun-tahun berikutnya, saya tetap memanfaatkan material dari wawancara-wawancara tersebut sementara masyarakat yang dideskripsikan olehnya terus-menerus berubah di hadapan mata saya.

Pada akhirnya, saya sampai pada kesimpulan bahwa sejarah Islamisasi masyarakat Jawa membutuhkan analisis sepanjang hingga tiga buah buku. Maka, lahirlah *Mystic synthesis in Java: A history of Islamisation from the fourteenth to the early nineteenth centuries* (2006), *Polarising Javanese society: Islamic and other versions c. 1830–1930* (2007) dan, akhirnya, buku ini.

Bagian I dari buku ini disusun terutama dengan gaya historis yang lazim ditemukan oleh seorang akademisi yang bekerja seorang diri (yakni, saya sendiri) yang bergumul dengan sejumlah besar sumber-sumber primer maupun sekunder. Bagian II, yang membahas periode sejak 1998, ditulis dengan gaya yang sedikit berbeda, karena melibatkan sumbangan-sumbangan penting dari para sejawat serta kolaborator dari Indonesia. Di antara mereka adalah Drs. Soedarmono (alm.)dan banyak sejawat dan mahasiswa yang diorganisasi olehnya di Surakarta selama 2003–10, Suhadi Cholil dan Imam Subawi di Kediri selama 2003–10, Dr. Noorhaidi Hasan di Yogyakarta selama 2007-8 dan Arif Maftuhin di kota yang sama selama 2007–10, Dr. Masdar Hilmy di Surabaya selama 2007–10, Iskandar Wibawa di Kudus selama 2004, Dr. Amelia Fauzia dan sejawat-sejawatnya di UIN Jakarta pada 2010–1. Juga di UIN Jakarta, Prof. Jamhari Makruf dan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat menawarkan bantuan

melalui survei-survei mereka. Detail lebih jauh mengenai kontribusi para sejawat ini bisa Anda baca di bagian apendiks mengenai metodologi penelitian dan studi kasus. Kerja sama dari banyak pihak yang diwawancarai, yang bersedia memberikan demikian banyak informasi di dalam buku ini, jelas sangat penting. Mereka terdiri dari tokoh-tokoh terkemuka hingga kalangan mahasiswa dan warga desa kebanyakan; mereka yang namanya dikutip di dalam buku ini tersenaraikan di dalam bagian kepustakaan.

Bagian II dari buku ini merepresentasikan sebagian dari proyek penelitian yang lebih luas mengenai "Islam and Social Dynamics in Indonesia: comparative analysis of law, culture, politics and religion since c. 1998", di mana saya mengkaji daerah-daerah di mana penduduknya berbahasa Jawa, Chaider Bamualim meneliti masyarakat muslim di Jawa Barat serta Jakarta, dan Dr. Michael Feener mengamati Aceh. Acara-acara makan siang bersama yang sering kami lakukan dan berbagai interaksi lain memberi kami konteks komparatif yang menarik dan amat bernilai bagi karya penelitian kami.

Rancangan keseluruhan buku ini dibaca oleh Dr. Nico Kaptein, yang memberi komentar-komentar yang tak ternilai harganya. Dr. Michael Feener juga membaca dan mengomentari Bagian I dari draf tersebut sementara Dr. Andrée Feillard memberikan beberapa saran yang sungguh bermanfaat. Prof. Abdullahi Ahmed An-Na'im, Prof. Abdullah Saeed dan Dr. Norman Ricklefs memberi saya komentar-komentar yang amat bagus mengenai Bab 14.

Saran mengenai berbagai hal detail diberikan oleh Prof. Abdullah Saeed, Dr. Novi Anoegrajekti, Bambang Arif Rahman, Blontank Poer, Dr. Andrew Beatty, Prof. Martin van Bruinessen, Prof. Robert Cribb, Prof. Djoko Suryo, Prof. Joseph Errington, Dr. Amelia Fauzia, Dr. Greg Fealy, Prof. Jim Fox, Prof. Barbara

Hatley, Dr. Audrey Kahin, Prof. Gavin Jones, Sydney Jones, Prof. Tim Lindsey, Dr. George Quinn, Dr. Stuart Robson, Dr. Syafi'i Anwar dan Fajar Riza Ul Haq. Saya berterima kasih kepada Victoria Glendinning yang telah membantu saya untuk "merenyahkan" sebuah paragraf yang tidak enak dibaca dan Dr. Paul Kratoska dan timnya di NUS Press yang menangani proses produksi buku ini secara luar biasa.

Sumber-sumber baik yang dipublikasikan maupun tidak saya peroleh dari berbagai perpustakaan. Yang paling penting adalah perpustakaan di Cornell University (di mana saya dijamu sebagai tamu oleh Southeast Asia Program), Monash University, Institute of Southeast Asian Studies di Singapura, dan Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-en Volkenkunde di Leiden.

Riset bagi buku ini didanai oleh Discovery Grant dari Australian Research Council (2004–6), hibah dari Faculty of Arts and Social Science NUS (2006-8), hibah dari NUS (di tingkat universitas, 2008) dan hibah dari Singapore Ministry of Education Academic Research Fund Tier 2 nomor T208A4107 (2008–11).

Nilai dan manfaat apa pun yang kiranya bisa ditarik dari buku ini adalah berkat bantuan dari para sahabat, sejawat dan kolaborator yang namanya saya sebut di atas dan yang kepada mereka saya ucapkan terima kasih banyak. Segala kesalahan yang mungkin ada, sementara itu, adalah tanggung jawab saya.

MCR

Bibliografi

Sumber Primer dan Resmi

Aboebakar Atjeh (ed.). *Sedjarah hidup K.H.A. Wahid Hasjim dan karangan teniar.*

Djakarta: Panitya Buku Peringatan Aim. KHA Wahid Hasjim, 1957. Aidit, D.N. *Indonesian society and the Indonesian Revolution.* Djakarta: Jajasan 'Pembaruan, 1958.

________. *Kibarkan tinggi panji revolusi!* Djakarta: Jajasan 'Pembaruan', 1964.

Anwar, M. Syafi'i *et al.* 'Bukan dendam, tapi pelurusan sejarah'. Ummat yr 1 no. 6 (18 Sept. 1995/22 Rabiul Akhir 1416 H), hh. 21–3.

Assyaukanie, Luthfi (ed.). *Wajah liberal Islam di Indonesia.* Jakarta: Jaringan Islam Liberal, Teater Utan Kayu, 2002.

Badan Pusat Statistik Kabupaten Kediri dan Pemerintah Kabupaten Daerah Tingkat II Kediri. *Kabupaten Kediri dalam angka 1998.* Kediri: Badan Pusat Statistik Kabupaten Kediri [1999].

Badan Pusat Statistik Kabupaten Kediri and Pemerintah Kabupaten Kediri. *Kabupaten Kediri dalam angka 2000.* Kediri: Badan Pusat Statistik Kabupaten Kediri [2000].

Badan Pusat Statistik Kota Kediri. *Kota Kediri dalam angka 2000.* Kediri: Badan Pusat Statistik Kota Kediri [2001].

________. *Kota Kediri dalam angka 2005/2006.* Kediri: Badan Pusat Statistik Kota Kediri [2006].

Badan Pusat Statistik Kotamadya Kediri and Bappeda Kotamadya Daerah Tingkat II Kediri. *Kotamadya Kediri dalam angka 1998.* Kediri: BPS Kotamadya Kediri [1999]. *Beberapa pemeluk agama di Indonesia 1980.* Jakarta: Biro Pusat Statistik [1984] Mimeo.

Benda, Harry J., James K. Irikura dan Koichi Kishi (eds). *Japanese military administration in Indonesia: Selected documents.* [New Haven, CT:] Yale University Southeast Asia Studies Translation Series no. 6,1965.

Cornets de Groot, A.D. 'Bijdrage tot de kennis van de zeden en gewoonten der Javaneri. TMVol. 14, pt. 2 (1852), hh. 257–80, 346–67, 393–422.

Cortesao, Armando (ed. and transl.). *The Suma Oriental of Tome Pires and the book of Francisco Rodrigues.* 2 vols. London: The Hakluyt Society, 1944.

Crawfurd, John. *History of the Indian Archipelago, containing an account of the manners, arts, languages, religions, institutions, and commerce of its inhabitants.* 3 vols. Edinburgh: Archibald Constable and Co., 1820.

Deni al Asy'ari *et al. Pemberontakan kaum muda Muhammadiyah.* Intro. Syafi'i Ma'arif. Yogyakarta: Resist Book, 2005.

Departement van Landbouw, Nijverheid en Handel & Departement van Economische Zaken. *Volkstelling 1930/Census of 1930 in Netherlands India.* 8 vols. Batavia: Landsdrukkerij, 1933–6.

Dewantara, Ki Hadjar. *Karya,* vol. 2: *Kebudayaan.* Yogyakarta: Majelis Luhur Persatuan Tamansiswa, 1994.

Dinas Kependudukan dan Catalan Sipil, Pemerintah Kota Surakarta. 'Jumlah penduduk dan pemeluk agama Kota Surakarta April 2006'. 4 Juli 2006.

Din Syamsuddin *et al. Pemikiran Muhammadiyah: Respons terhadap liberalisasi Islam.* Ed. Syamsul Hidayat and Sudarno Shobron. Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2005.

Djawatan Urusan Agama, Bagian 'D' (Ibadah Sosial). *Daftar statistik Zakat Fitrah D.I.Jogjakarta dan Prop. Sem. Selatan th. 1954* (typescript).

________. *Daftar statistik Zakat Fitrah Propinsi Djawa Tengah th. 1954* (typescript).

________. *Daftar statistik Zakat Fitrah Propinsi Djawa Timur th. 1954* (typescript).

Drewes, G.W.J. (ed. and transl.). *An early Javanese code of Muslim ethics.* Bibliotheca Indonesica 18. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.

Fakhruddin. 'Berbagai usaha ingin hancurkan ummat Islam'. *Suara Muhammadiyah* yr 56, no 13 (Rajab II 1396/1 Juli II [sic] 1976), p. 1.

Fauzan Al-Anshari. *Saya teroris? (Sebuah "pleidoi").* Jakarta: Penerbit Republika, 2002.

Feith, Herbert, and Lance Castles (eds). *Indonesian political thinking, 1945–1965.* Ithaca, NY, and London: Cornell University Press, 1970.

Forum Ukhuwah Islamiyah Daerah Istimewa Yogyakarta. *Pernyataan sikap tentang penjagaan aqidah umat dari upaya pemurtadan,* 27 May 2007.

Habiburrahman El Shirazy. *Ayat ayat cinta.* Jakarta: Penerbit Republika; Semarang: Pesantren Basmala Indonesia, 2004.

Haedar Nashir. *Manifestasi gerakan tarbiyah: Bagaimana sikap Muhammadiyah?* Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2006.

Hamid Basyaib, 'Gaduh PDI dan tuduhan Panglima ABRT. Ummat yr 2 no. 2 (22 July 1996/6 Rabiul Awal 1417 H), hh. 28–9.

Hamka [Haji Abdul Malik Karim Amrullah]. 'Beberapa tantangan terhadap Islam di masa kini'. *Pandji Masjarakat* yr 4, no. 50 (Dzulkqaidah 1389H / Jan. 1970), hh. 3–5, 32–4.

________. *Perkembangan tasauf dari abad ke abad.* Djakarta: Pustaka Islam, 1952.

________. *Tasauf moderen.* Singapore: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1997.
Hartono Ahmad Jaiz. *Aliran dan paham sesat di Indonesia.* Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002.

____________. (ed.). *Bahaya Islam Jama'ah-LEMKARI-LDII.* Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam, 1419H/1998M.

________. *Tasawuf belitan Iblis.* Jakarta: Darul Falah, 1422H/2001M.

Imam Muchlas. *Landasan dakwah kultural (membaca respon Alquran terhadap adat kebiasaan Arab jahiliyah)*. Ed. Deni al Asy'ari and Hasanudin. Intro. Din Syamsuddin. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2006.

Irfan Suryahardi Awwas (ed.). *Risalah Kongres Mujahidin I dan penegakan syariah Islam*. Yogyakarta: Wihdah Press, 1421H/2001M.

'Islam in Indonesia: In search of a new image'. *Prisma: The Indonesian indicator,* no. 35 (March 1985).

Kantor Sensus dan Statistik Kotamadya Dati II Surakarta. *Statistik Kotamadya Daerah Tingkat II Surakarta 1974–1975*. [Surakarta, 1977.] Mimeo.

Kantor Sensus dan Statistik Kotamadya Surakarta. *Statistik Kotamadya Surakarta 1976–1977*. [Surakarta, 1978.] Mimeo.

Kantor Statistik Kabupaten Kediri. *Kabupaten Kediri dalam angka 1981*. [Kediri, 1982.]

________. *Kabupaten Kediri dalam angka 1982*. [Kediri, 1984.]

________. *Kabupaten Kediri dalam angka 1987*. [Kediri, 1988.]

________. *Kabupaten Kediri dalam angka 1989*. [Kediri, 1990.]

________. *Kabupaten Kediri dalam angka 1991*. [Kediri, 1992.]

Kantor Statistik Kab. Kediri and Pemerintah Kab. Daerah Tingkat II Kediri. *Kabupaten Kediri dalam angka 1995*. [Kediri, 1996.]

Kantor Statistik Kotamadya Surakarta. *Statistik Kotamadya Surakarta tahun 1982*. [Surakarta, 1983.]

________. *Statistik Kotamadya Surakarta tahun 1987*. [Surakarta, 1988.]

[Keesteren, C.E. van]. v.K. 'De Koran en de drieldeur'. *Stemmen uit Indie* no. 1 (1870), hh. 34–2.

Mahrus All. *Mantan kiai NU menggugat sholawat & dzikir syirik (Nariyah, al-Fatih, Mujiyat, Thibbul Qulub.)* Intro. KH. Mu'ammal Hamidy. Rev. ed. Surabaya: Laa Tasyuk! Press, 2007.

________. *Mantan kiai NU menggugat tahlilan, istighosahan dan ziarah para wall*. Intro. H. Abdul Rahman. Rev. ed. Surabaya: Laa Tasyuk! Press, 2007.

[Mangkunagara IV.] *The Wedhatama: An English translation*. Ed. and transl. Stuart

Robson. KITLV working papers 4. Leiden: KITLV Press, 1990.

Marwati Djoenoed Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto (eds). *Sejarah Nasional Indonesia.* 6 jilid. Jakarta: Balai Pustaka, 1993.

Mengislamkan kembali Qadiyani dan Lahore. Kediri: Lajnah Bahtsul Masa-il Pondok Pesantren Lirboyo, Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien, n.d. [2005].

Maulani, Z.A. *Zionisme: Gerakan menaklukkan dunia.* Jakarta: Penerbit Daseta, 2002.

Moeslim Abdurrahman (ed.). *Muhammadiyah sebagai tenda kultural.* Jakarta: Ideo Press and Maarif Institute, 2003.

Nakamura Mitsuo *et al. Muhammadiyah menjemput perubahan: Tafsir baru gerakan sosial-ekonomi-politik.* Ed. Mukhaer Pakkanna and Nur Achmad. Foreword by Ahmad Syafi'i Maarif. Jakarta: P3STIE Ahmad Dahlan and Penerbit Buku Kompas, 2005.

Nasir Abas. *Membongkar Jemaah Islamiyah: Pengakuan mantan anggota JI.* Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2005.

Noer, Deliar. *Islam, Pancasila dan asas tunggal.* Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1983.

[Pakubuwana V]. *Serat Centhini (Suluk Tambangraras): Yasandalem Kangjeng Gusti Pangeran AdipatiAnom Amengkunagara III (Ingkang Sinuhun Paku Euwana V) ing Surakarta.* Ed. and transl. Kamajaya. 12 vols. Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1986–92.

Pedoman pelaksanaan P-4 bagi umat Islam. Jakarta: Proyek Bimbingan Pelaksanaan Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila bagi Umat Beragama, Departemen Agama RI, 1982-3.

Pimpinan Pusat Muhammadiyah. *Surat keputusan Pimpinan Pusat Muhammadiyah* nomor: 149/KEP/1.0/B/2006 tentang: Kebijakan Pimpinan Pusat Muhammadiyah *mengenai konsolidasi organisasi dan amal usaha Muhammadiyah.* Yogyakarta 10 Zulqa'dah 1427 H/01 Dec. 2006 M.

Penduduk Jawa Tengah/Population of Jawa Tengah: Hasil survey penduduk antar sensus 1995/Results of the 1995 intercensal population survey 1995. Seri S2.ll. [Jakarta:] Biro Pusat Statistik [1996].

Penduduk Jawa Timur/Population of Jawa Timur: Hasil survey penduduk antar sensus 1995/Results of the 1995 intercensal population survey 1995. Seri S2.13. [Jakarta:] Biro Pusat Statistik [1996].

Poensen, C.'Iets over den Javaan als mensch', Kediri, July 1884, in Archief Raad voor de Zending (het Utrechts Archief) 261. Published version in *Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap,* vol. 29 (1885), hh. 26–74, 113–51.

Raffles, Thomas Stamford. *The history of Java.* 2 vols. 2nd ed. London: John Murray, 1830.

Ramadhan K.H. *Soemitro, former commander of Indonesian security apparatus: Best selling memoirs. Jakarta:* Pustaka Sinar Harapan, 1996.

'Rekapitulatie Statistik djemaah haji musim haji'. Typescript document in George McT. Kahin papers, Kahin Center, Cornell University.

Restorasi Pancasila: Mendamaikan politik identitas dan modernitas; Presiding symposium peringatan Hari Lahir Pancasila, Kampus FISIP UI, Depok, 31 Mei 2006. Bogor: FISIP UI, Kelompok Tempo Media, Perhimpunan Pendidikan Demokrasi, and Brighten Institute, 2006.

Saifuddin Zuhri. *Berangkat dari pesantren.* Jakarta: Gunung Agung, 1987.

Sala dalam angka 1970: Terbatas. 14 vols. [Surakarta, 1972.] Mimeo.

Sekilas tentang Yayasan Majlis Tafsir Alquran (MTA) (mimeo brochure, n.d.).

Sensus penduduk 1961: Penduduk desa jawa. Vol. 2: Propinsi Jawa Tengah, Propinsi D.I. Yogyakarta. Yogyakarta: Pusat Penelitian dan Studi Kependudukan, Universitas Gadjah Mada, and Biro Pusat Statistik, 1980.

Sensus penduduk 1961: Penduduk desajawa. Vol. 3: Propinsi Jawa Timur. Yogyakarta: Pusat Penelitian dan Studi Kependudukan, Universitas Gadjah Mada, and Biro Pusat Statistik, 1980.

Shimer, Barbara Gifford, and Guy Hobbs (transls). *The Kenpeitai in Java and Sumatra (Selections from Nihon Kenpei Seishi).* Intro. Theodore Friend. Ithaca, NY: Cornell Modern Indonesia Project Translation Series Publication no. 65, 1986.

Sidik Jatmika, *Gerakan Zionis berwajah Melayu* (Yogyakarta: Wihdah Press, AH 1422/2001).

Soeharto. *Pikiran, ucapan dan tindakan saya: Otobiografi.* As told to G. Dwipayana and Ramadhan K.H.Jakarta: PT Citra Lamtoro Gung Persada, 1989.

Soekardan Pranahadikoesoema, 'De kentol der desa Krendetan, *Djd-wd* vol. 19 (1939), hh. 153–60.

Soekirno *et al.* '*Semarang.* Semarang: Djawatan Penerangan Kota Besar Semarang [1956].

Soemarsono. *Revolusi Agustus: Kesaksian seorang pelaku sejarah.* Ed. and translit. Komisi Tulisan Soemarsono di Eropa. Intro. Wilson. [Jakarta:] Hasta Mitra, 2008.

Statistics Indonesia Table 1.1.1. Jumlah Penduduk menurut Provinsi, at http://www.datastatistik-indonesia.com/component/option,com_tabel/kat,l/Itemid,165.

Statistics Indonesia Tabel 3.1.1. Angka melek huruf penduduk umur 15 tahun ke atas menurut provinsi dan Kab/kota at http://www.datastatistik-indonesia.com/component/option,com_tabel/task,show/Itemid,181/

Statistik kesejahteraan rakyat 2003/Welfare statistics 2003. Jakarta: Badan Pusat Statistik [2003].

Suryadi W.S. 'Prestasi kaum Muslimin dalam sejarah perkembangan wayang'. Hh. 145–76 in Jabrohim and Saudi Berlian (eds). *Islam dan kesenian.* [Yogyakarta:] Majelis Kebudayaan Muhammadiyah, Universitas Ahmad Dahlan, Lembaga Litbang PP Muhammadiyah, 1995.

Surya Kusuma. 'PKI harus tetap dicurigai'. *Ummat* 1 no. 6 (18 Sept. 1995/22 Rabiul Akhir 1416 H), h. 27.

Syafii Maarif, Ahmad. *Titik-titik kisar di perjalananku: Otobiografi Ahmad Syafii Maarif.* Jogjakarta: Ombak and Maarif Institute, 2006.

Tan Malaka, *Dari penjara ke penjara.* 3 vols. Jakarta: TePLOK Press, 2000.

Tim Penyusun Monografi Daerah Jawa Tengah. *Monografi daerah Jawa Tengah.*

[Jakarta:] Proyek Pengembangan Media Kebudayaan, Ditjen Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, n.d. [1976?].

Ummat 2 no. 4 (19 Aug. 1996/4 Rabiul Akhir 1417 H).

Winter, J.W. 'Beknopte beschrijving van het hof Soerakarta in 1824'. *BKI* vol. 54 (1902), hh. 15–172.

Zakiah Daradjat *et al. Pedoman pelaksanaan pendidikan PA bagi lembaga pendidikan Islam tingat perguruan tinggi (pegangan dosen).* [Jakarta:] Departemen Agama R.I., Proyek Bimbingan Pelaksanaan Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila bagi Umat Beragama, 1980–1.

Sumber Lain

Abd. Ghafur and Chintya Novi Anoegrajekti. 'Gandrung demi hidup menyisir malam'. *Srinthil: Media perempuan multikultural* no. 3 (Apr. 2003), hh. 6–28.

Abdul Kadir, Suzaina. 'Traditional Islamic society and the state in Indonesia: The Nahdlatul Ulama, political accommodation and the preservation of autonomy'. PhD thesis, University of Wisconsin-Madison, 1999.

Abdul Manan, Imam Sumaatmadja and Veven Sp Wardhana. *Geger santet Banyuwangi.* [Jakarta:] Institut Studi Arus Informasi, 2001.

Abdullah, Irwan. 'The Muslim businessmen of Jatinom: Religious reform and economic modernization in a Central Javanese town'. Doctoral thesis, University of Amsterdam, 1994.

Abdullah, Taufik. 'Abdul Karim Amrullah (Haji Rasul)'. In Gudrun Kramer *et al.* (eds). *Encyclopaedia of Islam.* 3rd ed. Leiden: EJ. Brill; appearing in fascicules.

Abel, A. 'Dar al- Harb'. Vol. 2, p. 126 in P. Bearman *et al.* (eds). *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. 13 vols. Leiden: E.J. Brill; London: Luzac 8c Co., 1960-2008.

[Abu Asma Anshari, Abdullah Zaim and Naibul Umam ES.] *Ngetan-ngulon ketemu Gus Mm: Refleksi 61 tahun K.HA. Mustofa Bisri.* Semarang: HMT Foundation, 2005.

Achmad Ta'yuddin. 'Masyarakat toleran: Budaya demokrasi dan partisipasi politik (Studi kasus perilaku politik umat Islam Jekulo

Kudus pasca orde Baru)'. Magister Agama thesis, Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Universitas Gadjah Mada, 2005.

Alatas, Ismail Fajrie. 'Securing their place: The Ba'alawl, prophetic piety and the Islamic resurgence in Indonesia'. MA thesis, National University of Singapore, 2008.

Alers, Henri J.H. *Om een rode of groene merdeka: 10 jaren binnenlandse politick Indonesia, 1943–1953*. Eindhoven: Vulkaan, 1956.

Alfian. *Hasil pemilihan umum 1955 untuk Dewan perwakilan Rakjat (D.P.R.)*. Djakarta: LEKNAS, 1971 (mimeo).

Almond, Gabriel A., and James S. Coleman (eds) *et al. The politics of the developing areas*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960.

Ali Maschan Moesa. *Nasionalisme kiai: Konstruksi sosial berbasis agama*. Yogyakarta: IAIN Sunan Ampel Pres and LKiS, 2007.

Aminuddin Kasdi. *Kaum merah menjarah: Asksi sepihak PKI/BTI di Jawa Timur 1960–1965*. Yogyakarta: Jendela, 2001.

Anderson, Benedict R. *Q'G.Java in a time of revolution: Occupation and resistance, 1944–1946*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1972.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the secular state: Negotiating the future of Shari'a*. Cambridge, MA, and London: Harvard University press, 2008.

____________. *Islam dan negara secular: Menegosiasikan masa depan syariah*. Bandung: Mizan,

1428/2007. Anoegrajekti, Chintya Novi. Tdentitas dan siasat perempuan gandrung'. *Srinthil:*

Mediaperempuan multicultural no. 3 (Apr. 2003), hh. 64–79.

_________. 'Kesenian Using: Resistensi budaya komunitas pinggir'. Hh. 798-820 in *Kebijakan kebudayaan di masa orde baru: Laporan penelitian*. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Kemasyarakatan LIPI and The Ford Foundation, 2001.

Anwar, M. Syafi'i. *Pemikiran dan aksi Islam Indonesia: Sebuah kajian politik tentang cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Penerbit Paramadina, 1995.

Arbi Sanit. *Badai revolusi: Sketsa kekuatan politik PKI di Jawa Tengah danjawa Timur*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Arendt, Hannah. *The origins of totalitarianism: New edition with added prefaces.* Orlando, FL, etc.: A Harvest Book, Harcourt, Inc., n.d. [1973 edition].

Arif Zamhari. *Rituals of Islamic spirituality: A study of Majlis Dhikr groups in East Java.* Canberra: ANU E Press, 2010.

Arjomand, Said Amir. 'Shi'ite jurisprudence and constitution making in the Islamic Republic of Iran. Hh. 88–109 in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds). *Fundamentalisms and the state: Remaking politics, economies and militance.* The Fundamentalism Project, vol. 3. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993.

Arwan Tuti Artha. *Dunia spiritual Soeharto: Menelusuri laku ritual, tempat-tempat dan guru spiritualnya.* Yogyakarta: Galang Press, 2007. Assyaukanie, Luthfi. *Islam and the secular state.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

Asykuri Ibn Chamim, Syamsul Hidayat, Muhammad Sayuti and Fajar Riza Ul Haq. *Purifikasi dan reproduksi budaya di pantai utara Jawa: Muhammadiyah dan seni lokal.* Ed. Zakiyuddin Baidhawy. Intro. Abdul Munir Mulkhan. Kartasura: Penerbit Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003.

Aziz, M.A. *japans colonialism and Indonesia.* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1955. Azra, Azyumardi. 'Guarding the faith of the *ummah:* Religio-intellectual journey of Mohammad Rasjidi'. 57 vol. 1 (1994), no. 2, hh. 87–119.

________. and Saiful Umam (eds). *Menteri-menteri Agama RI: Biografi sosial-politik.* Seri Khusus INIS Biografi Sosial-Politik 1. Jakarta: Indonesia-Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS), Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM), Badan Litbang Agama Departemen Agama RI, 1998.

Azzam, Abdullah. *Bergabung bersama kafilah.* London: Azzam Publications; Jakarta: Penerbit Ahad, 2001.

________. *Tarbiyah Jihadiyah.* Transl. Abdurrahman. Multiple vols. Solo: Pustaka al-Alaq, 1423/2002 -.

Pelita yang hilang. Transl. Abdurrahman. Solo: Pustaka al-Alaq, 1422H/

2002M. Abu Fath Al Pastuni. *Gerilya: Strategi, taktik & teknik* [Surakarta:] Afkar, n.d. [c. 2000].

Badie, Bertrand. *Les deux Etats: Pouvoir et societe en Occident et en terre d'lslam*. [Paris:] Fayard, 1997.

Bakker, Freek L. 'Balinese Hinduism and the Indonesian state: Recent developments'. *BKIvol* 153 (1997), no. 1, hh. 15–41.

Bambang Pranowo. 'Islam and party politics in rural Java'. *SI* vol. 1 (1994), no. 2, hh. 1–19.

_________. *Islam factual: Antara tradisi dan relasi kuasa*. Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 1998.

________. *et al.* 'Laporan penelitian: Radikalisme agama dan perubahan sosial di DKI Jakarta'. [Jakarta:] Tim Peneliti Pusat Bahasa dan Budaya IAIN Syarif Hidayatullah and Badan Perencanaan Pembangunan Daerah (Bappeda) Pemerintah DKI Jakarta, 1999/2000.

Barton, Greg. *Gus Dur: The authorised biography of Abdurrahman Wahid*. Jakarta and Singapore: Equinox Publishing, 2002.

________. *Indonesia's struggle: Jemaah Islamiyah and the soul of Islam*. Sydney: UNSW Press, 2004.

__________. 'Neo-Modernism: A vital synthesis of traditionalist and Modernist Islamic thought in Indonesia'. *SI vol.* 2 (1995), no. 3, hh. 1–75.

Beatty, Andrew. *A shadow falls: In the heart of Java*. London: Faber and Faber, 2009.

__________. *Varieties of Javanese religion: An anthropological account*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Bechert, Heinz. *Euddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ldndern des Theravada-Buddhismus, vol.* 1: *Grundlagen; Ceylon*. Frankfurt am Main and Berlin: Alfred Metzner Verlag, 1966.

Beech, Hannah. 'Christianity's surge in Indonesia', http://www.time.com/time/ magazine/article/0,9171,1982223.00.html.

Benda, Harry J. *The crescent and the rising sun: Indonesian Islam under the Japanese occupation 1942–1945*. The Hague and Bandung: W. van Hoeve Ltd., 1958.

_________. dan Lance Castles. "The Samin movement'. *BKI jilid.* 125 (1969), no. 2, hh. 207–40.

Berlin, Isaiah. *The proper study of mankind: An anthology of essays.* Ed. Henry Hardy and Roger Hausheer. London: Pimlico, 1998.

Beyer, Peter. *Religions in global society.* London and New York: Routledge, 2006. Bijleveld, J. 'De Saminbeweging'. *Koloniaal Tijdschrift* jilid. 12 (1923), hh. 10–24.

Bisri Effendy. 'Pengantar: Kesenian Indonesia, pertarungan antar kekuasaan'. hh. 659–74 in *Kebijakan kebudayaan di masa orde baru: Laporan penelitian.* Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Kemasyarakatan LIPI and The Ford Foundation, 2001.

________. dan Chintya Novi Anoegrajekti. 'Penari gandrung dan gerak social Banyuwangi'. *Srinthil: Media perempuan multikultural* no. 12 (Apr. 2007), hh. 8–27.

Boland, B.J. *The struggle of Islam in modern Indonesia. VKI* vol. 59. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

Blackburn, Susan, Bianca J. Smith dan Siti Syamsiyatun (eds). *Indonesian Islam in a new era: How women negotiate their Muslim identities.* Clayton, Vie: Monash University Press, 2008.

Boomgaard, P. "The welfare services in Indonesia, 1900–1942', *Itinerario* jilid. 10 (1986), no. 1, hh. 57–81.

Brown, Daniel. *Rethinking tradition in modern Islamic thought.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Bruinessen, Martin van. 'Controversies and polemics involving the Sufi orders in twentieth-century Indonesia'. Hh. 705-28 in F. de Jong and B. Radtke (eds). *Islamic mysticism contested: Thirteen centuries of controversies and polemics.* Leiden: E.J. Brill, 1999.

__________. *NU: Tradisi, relasi-relasi kuasa, pencarian wacana baru.* Yogyakarta: LKIS bekerja sama dengan Pustaka Pelajar, 1994.

_________. '*Pesantren* and *kitab kuning.* Continuity and change in a tradition of religious learning'. Hh. 121-45 in *Ethnologica Bernensia* 4/1994: *Texts from the islands.* Bern: Institut fur Ethnologic, 1994.

_________. 'Tarekat Qadiriyah dan ilmu Syeikh Abdul Qadir Jilani di India, Kurdistan dan Indonesia'. *Jurnal Ulumul Quran* no. 2 (1989), hh. 68–77.

__________. 'Traditionalist and Islamist pesantrens in contemporary Indonesia'. Hh. 217–45 in Parish A. Noor, Yoginder Sikand and

Martin van Bruinessen (eds). *The madrasa in Asia: Political activism and transnational linkages.* Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.

Bubalo, Anthony, dan Greg Fealy. *Joining the caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia.* Lowy Institute Paper 05. [Sydney:] Lowy Institute, 2005.

Budi Ashari. 'Tutup layang: Manifestasi masyarakat Brondong, Lamongan, Jawa Timur'. MA thesis, Universitas Gadjah Mada, 2006.

Burhan Ali. 'Kebatinan dan keberagamaan dalam paguyuban Tri Tunggal Yogyakarta'. MA thesis, Religious and Cross-Cultural Studies, Gadjah Mada University, 2006.

Burhani, Ahmad Najib. "The Muhammadiyah's attitude to Javanese culture in 1912–30: Appreciation and tension. MA thesis, Leiden University, 2004.

Burhanuddin, Jajat. 'Traditional Islam and modernity: Some notes on the changing role of the ulama in early twentieth century Indonesia'. Hh. 54–72 in Azyumardi Azra, Kees van Dijk and Nico J.G. Kaptein (eds). *Varieties of religious authority: Changes and challenges in 20th century Indonesian Islam.* Singapore: International Institute for Asian Studies and Institute of Southeast Asian Studies, 2010.

Bush, Robin. *Nahdlatul Ulama and the struggle for power within Islam and politics in Indonesia.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

__________. 'Regional sharia regulations in Indonesia: Anomaly or symptom?' Hh. 174–91 in Greg Fealy and Sally White (eds). *Expressing Islam: Religious life and politics in Indonesia.* Singapore: ISEAS, 2008.

Cammack, Mark. E. 'The Indonesian Islamic judiciary', Hh. 146–69 in R. Michael

Feener dan Mark E. Cammack (eds). *Islamic law in contemporary Indonesia: Ideas and institutions.* Cambridge, MA: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2007.

Carey, Peter. *The power of prophecy: Prince Dipanagara and the end of an old order in Java, 1785–1855. VKI vol.* 249. Leiden: KITLV Press, 2008.

Carr, Mat. 'Cloaks, daggers and dynamite'. *History Today* jilid. 57, no. 2 (Dec. 2007), hh. 29–31.

Castles, Lance. 'Notes on the Islamic school at Gontor'. *Indonesia* no. 1 (Apr. 1966), hh. 30–45.

________. *Religion, politics and economic behavior in Java: The Kudus cigarette industry.* New Haven, CT: Yale University Southeast Asia Studies Cultural Report Series no. IS, 1967.

Cederroth, Sven. *From syncretism to orthodoxy? The struggle of Islamic leaders in an East Javanese village.* Copenhagen: NIAS report no. 3,1991.

Choiratun Chisaan. *Lesbumi: Strategipolitik kebudayaan.* Yogyakarta: LKiS, 2008.

Clara van Groenendael, Victoria *M.Jaranan: The horse dance and trance in East Java.* FAT vol. 252. Leiden: KITLV Press, 2008.

Cook, Michael. *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Costa, Horario de la. *The Jesuits in the Philippines, 1581–1768.* Cambridge: Harvard

University Press, 1961. Cribb, Robert (ed.). *The Indonesian killings of 1965—1966: Studies from Java andBali.*

Monash Papers on Southeast Asia no. 21. Clayton, Vie: Monash University

Centre of Southeast Asian Studies, 1990. Crouch, Harold. *The army and politics in Indonesia.* Ithaca, NY, and London: Cornell University Press, 1978.

Daiber, Hans. 'Political philosophy'. Vol. 2, hh. 841–85 in Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds). *History of Islamic Philosophy.* Routledge History of World Philosophies vol. 1. 2 vols. London and New York: Routledge, 1996.

_______. 'Sa'ada'. Vol. 8, p. 657 in P. Bearman *et al.* (eds). *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. 13 vols. Leiden: EJ. Brill; London: Luzac & Co., 1960–2008.

Daniels, Timothy. *Islamic spectrum in Java.* Farnham, Surrey, and Burlington, VT: Ashgate, 2009.

Dawkins, Richard. *The God delusion.* London, etc.: Bantam Press, 2006.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi pesantren: Studi tentang pandangan hidup kiai.* Jakarta: LP3ES, 1982.

Dick, H.W. *Surabaya, city of work: A socioeconomic history, 1900–2000.* Athens: Ohio University Center for International Studies Research in International Studies Southeast Asia Series No. 106, Ohio University Press, 2002.

Djatnika, M. Rachmat. 'Les biens de mainmorte *(wakaf)* a Java-Est'. Doctoral thesis, Ecole des Haute Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1982.

Doom-Harder, Pieternella van. *Women shaping Islam: Indonesian women reading the Quran.* Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2006.

Dunham, S. Ann. *Surviving against the odds: Village industry in Indonesia.* Ed. and preface Alice G. Dewey and Nancy I. Cooper. Foreword Maya Soetoro-Ng. Afterword Robert W. Hefner. Durham NC and London: Duke University Press, 2009.

Ed. 'Rida'. Vol. 8, p. 509 in P. Bearman *et al.* (eds). *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. 13 vols. Leiden: EJ. Brill; London: Luzac & Co., 1960–2008.

Effendy, Bahtiar. *Islam and the state in Indonesia.* Singapore: Institute of Southeast

Asian Studies, 2003. Elias, Jamal. "Throne of God'. Vol. 5, p. 276 in Jane Dammen McAuliffe (ed.).

Encyclopaedia of the Quran. 6 vols. Leiden: EJ. Brill, 2001–6. Elson, R.E. *Suharto: A political biography.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Fadjar Pratikno. *Gerakan rakyat kelaparan: Gagalnya politik radikalisasi petani.* Yogyakarta: Penerbit Media Pressindo, Yayasan Adikarya Ikapi and The Ford Foundation, 2000.

Fahd, T. 'Rukya (a.)'. Vol. 8, p. 600 in P. Bearman *et al.* (eds). *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. 13 vols. Leiden: E.J. Brill; London: Luzac & Co., 1960–2008.

[Fatichuddin, A., Biyanto and Sufyanto (eds).] *Pergumulan tokoh Muhammadiyah menuju Sufi: Catatan pemikiran Abdurrahim Nur.* Surabaya: Hikmah Press, 2003.

Fauzan Saleh. *Modern trends in Islamic theological discourse in 20th century Indonesia: A critical survey.* Leiden, etc.: Brill, 2001.

Fauzia, Amelia. Faith and the state: A history of Islamic philanthropy in Indonesia. Leiden and Boston: Brill, 2013.

Fealy, Greg, and Sally White (eds). *Expressing Islam: Religious life and politics in Indonesia.* Singapore: ISEAS, 2008.

Federspiel, Howard M. *Islam and ideology in the emerging Indonesian state: The Persatuan Islam (PERSIS), 1923 to 1957.* Leiden, etc.: Brill, 2001.

Feener, R. Michael. *Muslim legal thought in modern Indonesia.* Cambridge, etc.: Cambridge University Press, 2007.

Feillard, Andree. 'From handling water in a glass to coping with an ocean: Shifts in religious authority in Indonesia'. Hh. 157–76 in Azyumardi Azra, Kees van Dijk and Nico J.G. Kaptein (eds). *Varieties of religious authority: Changes and challenges in 20th century Indonesian Islam.* Singapore: International Institute for Asian Studies and Institute of Southeast Asian Studies, 2010.

________. 'Indonesia's emerging Muslim feminism: women leaders on equality, inheritance and other gender issues'. *SI* vol. 4 (1997), no. 1, hh. 83–111.

________. *Islam et armee dans ITndonesie contemporaine: Les pionniers de la tradition.* Cahier d'Archipel 28. Paris: Editions L'Harmatan, Association Archipel, 1995.

________. 'Traditionalist Islam and the state in Indonesia: The road to legitimacy and renewal'. Hh. 129–53 in Robert W. Hefner and Patricia Horvatich (eds). *Islam in an era of nation-states.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

________. and Remy Madinier. *La fin de ['innocence? L'lslam indonesien face a la tentation radicale de 1967 a nos jours.* Paris: Les Indes Savants & IRASEC, 2006.

Feith, Herbert. *The decline of constitutional democracy in Indonesia.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1962.

_______. *The Indonesian elections of 1955.* Ithaca, NY: Interim Reports Series, Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program, Cornell University, 1957.

Foulcher, Keith. *Social commitment in literature and the arts: The Indonesian 'Institute of Peoples Culture, 1950–1965.* Clayton, Vie: Monash University Centre of Southeast Asian Studies, 1986.

Frederick, William H. 'Rhoma Irama and the dangdut style: Aspects of contemporary Indonesian popular culture'. *Indonesia* no. 34 (Oct. 1982), hh. 103–30.

_______. *Visions and heat: The making of the Indonesian Revolution.* Athens: Ohio University Press, 1989.

Fuad Jabali dan Jamhari (eds). *IAIN dan modernisasi Islam di Indonesia.* Ciputat: Logos Wacana Ilmu dan Pemikiran, 2002.

Geels, Antoon. *Subud and the Javanese mystical tradition.* Richmond, Surrey: Curzon Press, 1997.

Geertz, Clifford. *The interpretation of cultures: Selected essays.* New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1973.

_______. *The religion of Java.* London: The Free Press of Glencoe, Collier-Macmillan Ltd., 1960.

Gobillot, Genevieve, 'Zuhd'. Vol. 11, p. 559 in P. Bearman *et al.* (eds). *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. 13 vols. Leiden: EJ. Brill; London: Luzac & Co., 1960-2008.

Grayling, A.C. *What is good? The search for the best way to live.* London: Phoenix, 2004.

Groneman, Isaac. *The Javanese kris.* Preface and intro. David van Duuren. [Transl. Peter Richardus and Timothy D. Rogers.] Leiden: C. Zwartenkot Art Books and KITLV Press, 2009.

Guinness, Patrick. *Kampung, Islam and state in urban Java.* Singapore: Asian Studies Association of Australia in association with NUS Press, 2009.

Hadiwijono, Harun. *Man in the present Javanese mysticism.* Baarn: Bosch & Keuning, 1967. Hairus Salim. *Kelompok paramiliter NU.* Yogyakarta: LKiS, 2004.

_______. 'Pergumulan politik seni: Pengalaman komunitas Tutup Ngisor'. Hh. 821–38 in *Kebijakan kebudayaan di masa orde baru:*

Laporan penelitian. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Kemasyarakatan LIPI and The Ford Foundation, 2001.

Hamilton-Hart, Natasha. 'Terrorism in Southeast Asia: Expert analysis, myopia and fantasy'. *The Pacific Review* vol. 18, no. 3 (Sept. 2005), hh. 303–25.

Hasan, Noorhaidi. *Islamizing formal education: Integrated Islamic school and a new trend in formal educational institution in Indonesia'*. Working Paper no. 172. Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies, 2009.

_________. *Laskar Jihad: Islam, militancy and the quest for identity in post-New Order Indonesia*. Ithaca, NY: Southeast Asia Program Publications, Southeast Asia Program, Cornell University, 2006.

_________. 'Reformasi, religious diversity and Islamic radicalism after Suharto'. *Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities* vol. 1 (2008), hh. 23–51. URL: http://www.kitlv-journals.nl/index.php/jissh/index.

________. "The Salafi madrasas of Indonesia'. Hh. 247–74 in Parish A. Noor, Yoginder Sikand and Martin van Bruinessen (eds). *The madrasa in Asia: Political activism and transnational linkages*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.

Hatley, Barbara. *Javanese performances on an Indonesian stage: Contesting culture, embracing change*. Singapore: Asian Studies Association of Australia in association with NUS Press, 2008.

Headley, Stephen C. *Durga's mosque: Cosmology, conversion and community in Central Javanese Islam*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2004.

Hefner, Robert W. 'Afterword: Ann Dunham, Indonesia and anthropology—a generation on'. Hh. 333–45 in S. Ann Dunham. *Surviving against the odds: Village industry in Indonesia*. Ed. and preface Alice G. Dewey and Nancy I. Cooper. Durham, NC, and London: Duke University Press, 2009.

___________. *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*. Princeton, NJ, and Oxford: Princeton University Press, 2000.

_________. 'Islamizing Java? Religion and politics in rural East Java', *journal of Asian Studies* vol. 46, no. 3 (Aug. 1987), hh. 533–54.

________. 'Islam, state and civil society: ICMI and the struggle for the Indonesian middle class'. *Indonesia* no. 56 (Oct. 1993), hh. 1–35.

_________. "The politics of popular art: *Tayuban* dance and culture change in East Java'. *Indonesia* no. 43 (Apr. 1987), hh. 75–9.

Hellman, Jorgen. *Performing the nation: Cultural politics in New Order Indonesia.* Copenhagen: NIAS Press, 2003.

Hellwig, Tineke. 'Abidah El Khalieqy's novels: Challenging patriarchal Islam'. *BKI* vol. 167 (2011), no. 1, hh. 16–30.

Herriman, Nicholas. 'A din of whispers: Community, state control and violence in Indonesia'. PhD thesis, University of Western Australia, 2007.

________. "The great rumor mill: Gossip, mass media, and the ninja fear'. *Journal of Asian Studies* vol. 69 no. 3 (Aug. 2010), hh. 723–48.

Hersri Setiawan. *Negara Madiun? Kesaksian Soemarsono pelaku perjuangan* [Jakarta?] Forum Studi Perubahan dan Peradaban, 2002.

Heryanto, Ariel. *State terrorism and political identity in Indonesia: Fatally belonging.* London and New York: Routledge, 2006.

Hilman Latief. 'Youth, mosques and Islamic activism: Islamic source books in university-based *halaqah\ Kultur: The Indonesian journal for Muslim cultures* vol. 5 (2010), no. 1, hh. 63–88.

Hilmy, Masdar. *Islamism and democracy in Indonesia: Piety and pragmatism.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2010.

Himawan Soetanto. *Madiun dari republik ke republik: Aspek militer pemberontakan PKI di Madiun 1948.* Jakarta: Penerbit Kata, 2006.

Hindley, Donald. *The Communist Party of Indonesia, 1951–1963.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966.

Hisyam, Muhamad. *Caught between three fires: The Javanese pangulu under the Dutch colonial administration 1882–1942.* Jakarta: IMS, 2001.

Hoffman, Valeric J. 'Muslim fundamentalists: Psychosocial profiles'. Hh. 199–230 in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds). *Fundamentalisms comprehended.* The Fundamentalism Project, vol. 5. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995.

Honna, Jun. *Military politics and democratization in Indonesia.* London and New York: RoutledgeCurzon, 2003.

Hooker, M.B. *Indonesian syariah: Defining a national school of Islamic law.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2008.

Hooker, Virginia Matheson, and Howard Dick. 'Introduction'. Hh. 1–23 in Virginia Matheson Hooker (ed.). *Culture and society in New Order Indonesia.* Kuala Lumpur, etc.: Oxford University Press, 1993.

Hosen, Nadirsyah. 'Online fatwa in Indonesia: From fatwa shopping to Googling a *kiaf*. Hh. 159–73 in Greg Fealy and Sally White (eds). *Expressing Islam: Religious life and politics in Indonesia.* Singapore: ISEAS, 2008.

Howell, Julia Day. 'Modernity and Islamic spirituality in Indonesia's new Sufi networks'. Hh. 217–40 in Martin van Bruinessen and Julia Day Howell (eds), *Sufism and the 'modern in Islam.* London and New York: I.E. Tauris, 2007.

________. 'Sufism and the Indonesian Islamic revival'. *Journal of Asian Studies* vol. 60, no. 3 (Aug. 2001), hh. 701–29.

________. Subandi and Peter L. Nelson. 'Indonesian Sufism: Signs of resurgence'. Hh. 277–97 in Peter B. Clarke (ed.). *New trends and developments in the world of Islam.* London: Luzac Oriental, 1998.

Hughes-Freeland, Felicia. '*Golek Menak* and *tayuban:* Patronage and professionalism in two spheres of Central Javanese culture'. Hh. 88–120 in Bernard Arps (ed.). *Performance in Java and Bali: Studies of narrative, theatre, music and dance.* London: School of Oriental and African Studies, 1993.

Hugo, Graeme J., Terence H. Hull, Valerie J. Hull and Gavin W. Jones. *The demographic dimension in Indonesian development.* Singapore, etc.: Oxford University Press, 1987.

Husken, Frans. 'Continuity and change in local politics: The village administration and control of land and labor'. Hh. 231–63 in Hiroyoshi Kani, Frans Husken and Djoko Suryo (eds). *Beneath the smoke of the sugar-mill: Javanese coastal communities during the twentieth century.* Yogyakarta: AKATIGA and Gadjah Mada University Press, 2001.

________. 'Living by the sugar-mill: The people of Comal in the early twentieth century'. Hh. 73–110 in ibid. Ihsan Ali-Fauzi. 'Religion, politics and violence in Indonesia: Learning from Banser's experience'. *SI* vol. 15 (2008), no. 3, hh. 417–42.

Imam Subkhan. *Hiruk pikuk wacana pluralisme di Yogya*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius and Impulse, 2007.

Imam Tholkhah. *Anatomi konflik politik di Indonesia: Belajar dari ketegangan politik varian di Madukoro*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001.

Ingleson, John. 'Urban Java during the *Depression*', *Journal of Southeast Asian Studies* vol. 19, no. 2 (Sept. 1988), hh. 292–309.

International Crisis Group. *Al-Qaeda in Southeast Asia: The case of the 'Ngruki network' in Indonesia*. Asia briefing. Jakarta/Brussels: International Crisis Group, 8 Aug. 2002.

________. How Indonesian extremists regroup. Asia Report no. 228. Jakarta/Brussels: International Crisis Group, 16 July 2012.

________. *Indonesia's terrorist network: Howjemaaah Islamiyah works*. Jakarta/Brussels: International Crisis Group, 11 Dec. 2002.

________. *Indonesia: Jemaah Islamiyah's current status*. Update briefing no. 63. Jakarta/ Brussels: International Crisis Group, 3 May 2007.

________. *Indonesia: Jemaah Islamiyah's publishing industry*. Asia report no. 147. Jakarta/ Brussels: International Crisis Group, 28 Feb. 2008.

________. *Indonesia: Implications of the Ahmadiyah decree*. Asia briefing no. 78; Jakarta/ Brussels: International Crisis Group, 7 Juli 2008.

________. *Indonesia: Noordin Top's support base*. Update briefing, Asia briefing no. 95. Jakarta/Brussels: International Crisis Group, 27 Aug. 2009.

________. *Indonesia: The dark side of Jama'ah Ansharut Tauhid (JAT)*. Asia briefing no. 107. Jakarta/Brussels: International Crisis Group, 6 Juli 2010.

________. *Indonesia: 'Christianisatiori and intolerance*. Asia briefing no. 114. Jakarta/ Brussels: International Crisis Group, 24 Nov. 2010.

________. *Indonesia: From vigilantism to terrorism in Cirebon*. Asia briefing no. 132. Jakarta/Brussels: International Crisis Group, 26 Jan. 2012.

Iskandar Zulkarnain. *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2005.

Jacobson, Gary C. 'A tale of two wars: Public opinion on the U.S. military interventions in Afghanistan and Iraq'. *Presidential Studies Quarterly* vol. 40, no. 4 (Dec. 2010), hh. 585–610.

Jacoby, Susan. *The age of American unreason*. Rev. ed. New York: Vintage Books, 2009.

_________. *Freethinkers: A history of American secularism*. New York: Henry Holt and Company, 2005.

Jamhari and Jajang Jahroni. *Gerakan Salafi radikal di Indonesia*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004.

Jay, Robert R. *Javanese villagers: Social relations in rural Modjokuto*. Cambridge, MA, and London: The RMIT Press, 1969.

________. *Religion and politics in rural Central Java*. New Haven, CT: Yale University Southeast Asian Studies Cultural Report Series no. 12, 1963.

Joko Su'ud Sukahar. *Tafsir Gatolotjo*. Yogyakarta: Narasi, 2007.

Jong, Suffridus de. *Eenjavaanse levenshouding*. Wageningen: H. Veenman & Zonen B.V., 1973.

Julianto Ibrahim. *Bandit dan pejuang di simpang Bengawan: Kriminalitas dan kekerasan masa revolusi di Surakarta*. Wonogiri: Penerbit Bina Citra Pustaka, 2004.

Kahin, George McTurnan. *Nationalism and revolution in Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1952.

Kartomi, Margaret J. 'Performance, music and meaning of reyog Ponorogo'. *Indonesia* no. 22 (Oct. 1976), hh. 85–130.

Kepel, Gilles. *Jihad: The trail of political Islam*. Transl. Anthony F. Roberts. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002.

Khan, Gabriel Mandel. 'Magic'. Vol. 3, p. 245 in Jane Dammen McAuliffe (ed.). *Encyclopaedia of the Qur'ān*. 6 vols. Leiden: E.J. Brill, 2001–6.

Kim, Hyung-Jun. *Reformist Muslims in a Yogyakarta village: The Islamic transformation of contemporary socio-religious life*. Canberra: ANU E Press, 2007.

Kumar, A.L. 'The Suryengalagan affair of 1883 and its successors: Born leaders in changed times'. *BKIvoL* 138 (1982), nos. 2–3, hh. 251–84.

Kuntowidjojo (ed.) *Sejarah perjuangan Hizbullah Sabilillah Divisi Sunan Bonang*. Surakarta: Yayasan Bhakti Utama and Masyarakat Sejarawan Indonesia Cabang Yogyakarta, 1997.

Kurasawa, Aiko. *Mobilisasi dan kontrol: Studi tentang perubahan sosial di pedesaan Java 1942–1945*. Jakarta: Yayasan Karti Sarana and Penerbit PT Gramedia Widiasarana Indonesia, 1993.

Laffan, Michael F. 'Lightning, angels and prayers for the nation: Reading the fatwas of the Jam'iyah Ahlith Thoriqoh'. Hh. 66–80 in R. Michael Feener and Mark E. Cammack (eds). *Islamic law in contemporary Indonesia: Ideas and institutions*. Cambridge, MA: Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, 2007.

Larson, George D. *Prelude to revolution: Palaces and politics in Surakarta, 1912–1942. VKI vol.* 124. Dordrecht and Providence: Foris Publications, 1987.

Latifah. 'Seni slawatan Katolik di paroki Ganjuran: Sebuah kajian inkulturasi dari perspektif religi dan budaya'. MA thesis, Program Studi Ilmu Perbandingan Agama, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 2007.

Lembaga Studi dan Penelitian Islam Pakistan. *Membangun kekuatan Islam di tengah perselisihan ummat*. Intro. Usamah bin Laden. Yogyakarta: Wihdah Press, 1422H/2001M.

Lev, Daniel S. *The transition to Guided Democracy: Indonesian politics, 1957–1959*.

Ithaca, NY: Monograph Series, Modern Indonesia Project, Cornell University, 1966.

Lewisohn, L. 'Tawakkul (a.)'.Vol. 10, p. 376 in P. Bearman *et al.* (eds). *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. 13 vols. Leiden: EJ. Brill; London: Luzac & Co., 1960–2008.

Liddle, R. William. 'Indonesia in 1987: The New Order at the height of its power'. *Asian Survey* vol. 28, no. 2 (Feb. 1988), hh. 180–91.

Lindsay, Jennifer. 'Pomp, piety and performance: *Pilkada* in Yogyakarta 2005'. Hh. 211–28 in Maribeth Erb and Priyambudi Sulistiyanto

(eds). *Deepening democracy in Indonesia? Direct elections for local leaders (Pilkada).* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

Lindsey, Tim (ed.). *Islamic law and society.* 2nd ed. Annandale, NSW: Federation Press [2008].

_______. and Jeremy Kingsley. 'Talking in code: Legal Islamisation and the MMI shari'a criminal code'. Hh. 295–320 in Peri Bearman, Wolfhart Heinrichs and Bernard G. Weiss (eds). *The law applied: Contextualising the Islamic shari'a; A volume in honor of Frank E. Vogel.* London and New York: I.E. Taurus, 2008.

Lucas, Anton. *One soul, one struggle: Region and revolution in Indonesia.* Sydney: Asian Studies Association of Australia in association with Alien ScUnwin, 1991.

Lyon, M.L. 'The Hindu revival in Java: Politics and religious identity'. Hh. 205–20 in James J. Fox *et al.* (eds). *Indonesia: Australian perspectives.* Canberra: Research School of Pacific Studies, The Australian National University, 1980.

McGregor, Katharine E. *History in uniform: Military ideology and the construction of Indonesia's past.* Singapore: Asian Studies Association of Australia in association with NUS Press, 2007.

McVey, Ruth. Aliran'. In Gudrun Kramer *et al.* (eds). *Encyclopaedia of Islam.* 3rd ed. Leiden: E.J. Brill (appearing in fascicules).

_______. 'Faith as the outsider: Islam in Indonesian polities'. Hh. 199-225 in James P. Piscatori (ed.). *Islam in the political process.* Cambridge, etc.: Cambridge University Press in association with the Royal Institute of International Affairs, 1983.

_________. 'The post-revolutionary transformation of the Indonesian army'. *Indonesia* no. 11 (Apr. 1971), hh. 131–76; no. 13 (Apr. 1972), hh. 147–81.

Madelung, W. 'al-Mahdi'. Vol. 5, h. 1230 in P. Bearman *et al.* (eds). *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. 13 vols. Leiden: E.J. Brill; London: Luzac & Co., 1960-2008.

Maksum, Agus Sunyoto, and A. Zainuddin. *Lubang lubang pembantaian: Petualangan PKI di Madiun.* Jakarta: Grafiti untukjawa Pos, 1990.

Ma'mun Murod Al-Barbasy *et al.* (eds). *Muhammadiyah-NU: Mendayung ukhu-wah di tengah perbedaan.* Intro. A. Syafi'i Ma'arif and Salahuddin Wahid. Malang: UMM Press, 2004.

Martin, Richard C. 'Createdness of the Qur'ari. Vol. 1, h. 467, in Jane Dammen McAuliffe (ed.). *Encyclopaedia of the Quran.* 6 vols. Leiden: E.J. Brill, 2001–6.

Masdar F. Ma'sudi. 'Islam and the state: The social justice perspective'. Hh. 15-25 in Ota Atsushi, Okamoto Masaaki and Ahmad Suaedy (eds). *Islam in contention: Rethinking Islam and state in Indonesia.* Jakarta: The Wahid Institute; Kyoto: Center for Southeast Asian Studies Kyoto University; Taipei: Center for Asia-Pacific Area Studies RCHSS Academia Sinica, 2010.

Maula, M. Jadul. 'The moving equilibrium: Kultur Jawa, Muhammadiyah, buruh gugat, dalam Festival Kotagede 2000'. Hh. 3–39 in M. Jadul Maula *et al.* (eds). *Ngesuhi desa sak kukuban: Lokalitas, pluralisme, modal sosial demokrasi.* Intro. Robert W. Hefner. Yogyakarta: LKiS, 2002.

Micklethwait, John, and Adrian Wooldridge. *God is back: How the global revival of faith is changing the world.* London, etc.: Penguin Books, 2010. Miftahul Anam. 'Fatwa sesat "Media urnat"'. *MaJEMUK* no. 26 (May–June 2007), hh. 6–17.

Mietzner, Marcus. *Military politics, Islam and the state in Indonesia: From turbulent transition to democratic consolidation.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

Moeflich Hasbullah. 'Cultural presentation of the Muslim middle class in contemporary Indonesia'. *SI vol. 7* (2000), no. 2, hh. 1–58. Morfit, Michael. 'Pancasila: The Indonesian state ideology according to the New Order government'. *Asian Survey* vol. 21, no. 8 (Aug. 1981), hh. 838–51.

Mortimer, Rex. *Indonesian Communism under Sukarno: Ideology and politics, 1959–1965.* Ithaca, NY, and London: Cornell University Press, 1974.

Mudjahirin Thohir. *Orang Islam Jawa pesisiran.* Semarang: FASindo, 2006. Mudzhar, Mohammad Atho. *Fatwa-fatwa Majelis Ulama*

Indonesia: Sebuah studi tentang pemikiran hukum Islam di Indonesia, 1975–1988. Jakarta: INIS, 1993.

Muhaimin, A.G. *The Islamic traditions of Cirebon: Ibadat and adat among Javanese Muslims.* Canberra: ANU E Press, 2006.

Mujani, Saiful, and R. William Liddle. 'Muslim Indonesia's secular democracy'. *Asian Survey* vol. 49, no. 4 (Juli/Aug. 2009), hh. 575–90.

Mujiburrahman. *Feeling threatened: Muslim-Christian relations in Indonesia's New Order.* Leiden: ISIM; Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

Mulder, Niels. *Mysticism and everyday life in contemporary Java.* Singapore: Singapore University Press, 1978.

Mulyadi, M. Hari, and Soedarmono *et al. Runtuhnya kekuasaan 'Kraton Alit' (Studi radikalisasi sosial 'wong Solo' dan kerusuhan Mei 1998 di Surakarta).* Surakarta: Lembaga Pengembangan Teknologi Pedesaan, 1999.

Munasinghe, Mohan. 'Rural electrification: International experience and policy in Indonesia'. *Bulletin of Indonesian Economic Studies* vol. 24, no. 2 (Aug. 1988), hh. 87–105.

Munir Mulkhan, Abdul. *Islam murni dalam masyarakat petani.* Intro. Kuntowijoyo. Yogyakarta: Bentang, 2000.

Nakamura Mitsuo. *The crescent arises over the banyan tree: A study of the Muhammadiyah movement in a Central Javanese town.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983.

Nasution, A.H. *Sekitar perang kemerdekaan Indonesia.* 11 vols. Bandung: Penerbit Angkasa, 1977–9.

Nazir Djalal. 'Djumlah djemaah hadji Indonesia tahun 1970/71'. Unpublished typescript based on Dep. Agama data, in papers of George McT. Kahin at Cornell University.

_________. 'Perintjian djemaah hadji tiap propinsi tahun 1969–70'. Unpublished typescript based on data from Direktorat Urusan Hadji, Dep. Agama, in papers of George McT. Kahin at Cornell University.

Nishihara Masashi. *Golkar and the Indonesian elections of 1971*. Ithaca, NY: Monograph Series no. 56, Modern Indonesia Project, Cornell University, 1972.

Noer, Deliar. *The Modernist Muslim movement in Indonesia, 1900–1942*. Singapore, etc.: Oxford University Press, 1973. Nur Hamim. 'Religious anthropocentrism: The discourse of Islamic psychology among Indonesian Muslim intellectuals. '*Journal of Indonesian Islam* vol. 4, no. 2 (Dec. 2010), hh. 341–57.

Nur Ichwan, *Moch.* "*Ulama*', state and politics: Majelis Ulama after Suharto'. *Islamic law and society* vol. 12 (2005), no. 1, hh. 45–72. Nurul Huda. *Tokoh antagonis Darmo Gandhul: Tragedi sosial historis dan keagamaan di penghujung kekuasaan Majapahit*. Yogyakarta: Pura Pustaka, 2005.

Nurul Ibad, Muhammad. *Perjalanan dan ajaran Gus Miek*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2007.

O'Malley, William J. 'Indonesia in the Great Depression: A study of East Sumatra and Jogjakarta in the 1930's'. PhD thesis, Cornell University; Ann Arbor: University Microfilms, 1977.

________. 'The Pakempalan Kawulo Ngajogjakarta: An official report on the Jogjakarta People's Party of the 1930s'. *Indonesia* no. 26 (Oct. 1978), hh. 111–58.

Paguyuban Sukmo Suminar. *Amien Rais: Satriya linuwih. Kajian supranatural tokoh-tokoh nasional*. [Surakarta: c. 2003–4.]

Peacock, James L. *Rites of modernization: Symbolic and social aspects of Indonesian proletarian drama*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1968.

Phelan, John. *The Hispanization of the Philippines: Spanish aims and Filipino responses, 1565–1700*. Madison: University of Wisconsin Press, 1959.

Pigeaud, Th. G. Th. 'Erucakra-Vairocana'. Hh. 270–3 in *India antiqua: A volume of oriental studies, presented by his friends and pupils to Jean Philippe Vogel on the occasion of the 50th anniversary of his doctorate*. Leiden: EJ. Brill, 1947.

Pijper, G.F. *Fragmenta Is/arnica: Studien over het Islamisme in Nederlandsch-Indie*. Leiden: E.J. Brill, 1934.

________. 'Lailat al-Nisf min Sha'ban op Java. *TEG* vol. 73 (1933), hh. 405–26.

__________. *Studien over de geschiedenis van de Islam in Indonesia, 1900–1950.* Leiden: E.J. Brill, 1977.

Piscatori, James. 'Accounting for Islamic fundamentalism'. Hh. 361–73 in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds). *Accounting for fundamentalisms: The dynamic character of movements.* The Fundamentalism Project, vol. 4. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.

Plato. *The republic.* Transl. and intro. H.D.P. Lee. Harmondsworth: Penguin Books, 1955.

Platzdasch, Bernhard. *Islamism in Indonesia: Politics in the emerging democracy.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

Popper, Karl. *The open society and its enemies. 2* vols. London and New York: Routledge Classics, 2003 [originally published 1945].

________. *The poverty of historicism.* London: Routledge & Kegan Paul, 1974.

Prawirataruna. *Balsafah Gatolotjo: Ngemot balsafah kavjruh kawaskitan.* Solo: Penerbit S. Mulija[1958].

Quinn, George. 'Emerging from dire straits: Post-New Order developments in Javanese language and literature'. Hh. 65-81 in Keith Foulcher, Mikihiro Moriyama and Manneke Budiman (eds). *Words in motion: Language and discourse in post-New Order Indonesia.* Singapore: National University of Singapore Press, 2012.

___________. 'National legitimacy through a regional prism: Local pilgrimage and Indonesia's Javanese Presidents'. Hh. 173-99 in Minako Sakai, Glenn Banks and J.H. Walker (eds). *The politics of the periphery in Indonesia.* Singapore: NUS Press, 2009.

__________. *The novel in Javanese: Aspects of its social and literary character.* FAT vol. 148. Leiden: KITLV Press, 1992.

Raharjo Suwandi. *A quest for justice: The millenary aspirations of a contemporary Javanese wall VKI*182. Leiden: KITLV Press, 2000.

Rahman, F. 'Baka'wa-Fana". Vol. 1, p. 951 in P. Bearman *et al.* (eds). *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. 13 vols. Leiden: E.J. Brill; London: Luzac & Co., 1960–2008.

Rahmat Subagya (pseud, for Jan Bakker). *Kepercayaan, kebatinan, kerohanian, kejiwaan dan agama.* Yogyakarta: Penerbitan Yayasan Kanisius, 1976.

Rasjidi, H.M. *Documents pour servir a I'histoire de ITslam a Java.* Paris: Ecole Fran9ais d'Extreme-Orient, 1977.

Rawls, John. *A theory of justice.* Rev. ed. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

Reid, Anthony. *The Indonesian national Revolution, 1945–1950.* Hawthorn, Vie: Longman, 1974.

Ricklefs, M.C. 'Dipanagara's early inspirational experience'. BKI vol. 130 (1974), nos. 2–3, hh. 227–58.

__________. Sejarah Indonesia modern 1200-2008. Ed. Moh. Sidik Nugraha and M. C. Ricklefs. Jakarta: Serambi, 2008.

________. *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi, 1749-1792: A history of the division of Java.* London, etc.: Oxford University Press, 1974.

________. *Mystic synthesis in Java: A history oflslamisationfrom the fourteenth to the early nineteenth centuries.* Norwalk: EastBridge, 2006.

________. *Polarising Javanese society: Islamic and other visions c. 1830-1930.* Singapore: Singapore University Press; Honolulu: University of Hawai'i Press; Leiden: KITLV Press, 2007.

________. 'Religion, politics and social dynamics in Java: Historical and contemporary rhymes'. Hh. 115–36 in Greg Fealy and Sally White (eds). *Expressing Islam: Religious life and politics in Indonesia.* Singapore: ISEAS, 2008.

_________. 'Religious elites and the state in Indonesia and elsewhere: Why take-overs are so difficult and usually don't work.' Hh. 17–46 in Hui Yew-Foong (ed). Encountering Islam: The politics of religious identities in Southeast Asia. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2012.

________. *The seen and unseen worlds in Java: History, literature and Islam in the court of Pakubuwana II.* St Leonards, NSW, and Honolulu: Asian Studies Association of Australia in association with Alien & Unwin and University of Hawai'i Press, 1998.

_________. 'Six centuries of Islamization in Java'. Hh. 100-28 in N. Levtzion (ed.). *Conversion to Mam*. New York & London: Holmes and Meier, 1979. Partially reprinted, hh. 36–43, in Ahmad Ibrahim *et al.* (eds). *Readings on Islam in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.

________. 'Some statistical evidence on Javanese social, economic and demographic history in the later seventeenth and eighteenth centuries'. *Modern Asian Studies* vol. 20 (1986), no. 1, hh. 1–32.

__________. 'Unity and disunity in Javanese political and religious thought of the eighteenth century'. *Modern Asian Studies* vol. 26 (1992), no. 4, hh. 663–78.

Ridwan al-Makassary and Ahmad Gaus AF *(ads)*. *Benih-benih Islam radikal di masjid: Studi kasus Jakarta dan Solo*. Intro. Komaruddin Hidayat. Jakarta: Center for the Study of Religion and Culture, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2010.

Riyadi, Ahmad Ali. *Dekonstruksi tradisi: Kaum muda NU merobek tradisi*. Jogjakarta: Ar-Ruzz, 2007.

Rosenthal, Franz. *The Muslim concept of freedom prior to the nineteenth century*. Leiden: Brill, 1960.

________. and B. Lewis, 'Huriyya'. Vol. 3, p. 589 in P. Bearman *et al.* (eds). *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. 13 vols. Leiden: EJ. Brill; London: Luzac & Co., 1960–2008.

Roy, Olivier. *The failure of political Islam*. Transl. Carol Volk. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

________. *Globalized Islam: The search for a new ummah*. New York: Columbia University Press, 2004.

Rumekso Setyadi and Saiful H. Shodiq. 'Dari ksatria menjadi paria: Degradasi peran dan pembunuhan politik sistematik; Catalan awal peristiwa '65/'66 di Jogjakarta'. *Tashwirul Afkar: Jurnal refleksi pemikiran keagamaan & kebudayaan* no. 15 (2003), hh. 109–20.

Rushdie, Salman. *The enchantress of Florence: A novel*. London: Vintage Books, 2009.

__________. *The ground beneath her feet: A novel*. London: Jonathan Cape, 1999.

Saeed, Abdullah, dan Hassan Saeed. *Freedom of religion, apostasy and Islam.* Aldershot, Hants, and Burlington, VT: Ashgate, 2004.

Sahirul Alim, Ahmad. *Menguak keterpaduan sains, teknologi dan Islam.* Yogyakarta: Dinamika, 1966.

Salehudin, Ahmad. *Satu dusun tiga masjid: Anomali ideologisasi agama dalam agama.* Pengantar M.C. Ricklefs. Yogyakarta: Pilar Media, 2007.

Salim, Arskal. *Challenging the secular state: The Islamization of law in modern Indonesia.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.

Samson, Alan A. 'Islam in Indonesian polities'. *Asian Survey* vol. 8, no. 12 (Dec. 1968), hh. 1001–17.

Sandel, Michael J. *Justice: What's the right thing to do?* London, etc.: Penguin Books, 2009.

Sato, Shigeru. '"Economic soldiers" in Java: Indonesian laborers mobilized for agricultural projects'. Hh. 129-51 in Paul H. Kratoska *(ed.). Asian labor in the*

_________. *wartime Japanese empire.* Singapore: Singapore University Press, 2006.

__________. *War, nationalism and peasants: Java under the Japanese occupation, 1942–1945.*

St. Leonards, NSW: Asian Studies Association of Australia in association with Alien StUnwin, 1994.

Sen, Amartya. *The idea of justice.* London, etc.: Penguin Books, 2009.

Sen, Krishna, dan David T. Hill. *Media, culture and politics in Indonesia.* Jakarta and Kuala Lumpur: Equinox publishing, 2007.

Sharon, M. 'People of the Book'. Vol. 4, p. 36 in Jane Dammen McAuliffe (ed.). *Encyclopaedia of the Qur'dn.* 6 vols. Leiden: E.J. Brill, 2001–6.

Shiraishi, Takashi. 'Dangir's testimony: Saminism reconsidered'. *Indonesia* no. 50 (Oct. 1990), hh. 95–120.

Sholikhin, Muhammad. *Kangjeng Ratu Kidul dalam perspektif Islam Jawa.* Yogyakarta: Narasi, 2009.

Sigit Hardiyanto. *Ramalan ghaib Sabdo Palon Noyo Genggong.* Solo: Kuntul Press, 2006.

Siegel, James T. *Solo in the New Order: Language and hierarchy in an Indonesian city.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

Singgih Nugroho. *Menyintas dan menyeberang: Perpindahan massal keagamaan pasca 1965 di pedesaan Jawa.* Yogyakarta: Syarikat, 2008.

Singh, Bilveer. *The Talibanization of Southeast Asia: Losing the war on terror to Islamist extremists.* Westport, CT: Praeger Security International, 2007.

Siti Maziyah. *Kontroversi Serat Gatholoco: Perdebatan teologis penganut kejawen dengan pahampuritan.* Yogyakarta: Warta Pustaka, 2005.

Sluimers, L. '"Niewe orde" op Java: De Japanse bezettingspolitiek en de Indonesische elites 1942–1943'. *BKI vol* 124 (1968), no. 3, hh. 336–67.

Smith, Wilfred Cantwell. 'Ahmadiyya'. Vol. 1, p. 301 in P. Bearman *et al.* (eds). *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. 13 vols. Leiden: E.J. Brill; London: Luzac & Co., 1960–2008.

Smith-Hefner, Nancy J. 'Javanese women and the veil in post-Soeharto Indonesia'. *Journal of Asian Studies* vol. 66, no. 2 (May 2007), hh. 389–420.

Soedarmono. *Mbok Mase: Pengusaha batik di Laweyan Solo awal abad 20.* Jakarta: Yayasan Warna Warni Indonesia, 2006.

Soedjana Tirtakoesoema. 'De ommegang met den Kangdjeng Kjahi Toenggoel Woeloeng te Jogjakarta, Donderdag-Vrijdag 21/22 Januari 1932 (Djoemoeah-Kliwon 13 Pasa, Dje 1862)'. *Djdwd* vol. 12 (1932), hh. 41-9.

Soegijanto Padmo. *Landreform dan gerakan prates petani Klaten, 1959–1965.* Yogyakarta: Penerbit Media Pressindo and Konsorsium Pembaruan Agraria, 2000.

Soejatno. 'Revolution and social tensions in Surakarta, 1945–1950'. Transl. Benedict Anderson. *Indonesia* no. 17 (Apr. 1974), hh. 99–111.

Soepriyadi, Es. *Ngruki & jaringan terorisme: Melacak jejak Abu Bakar Ba'asyir & jaringannya dari Ngruki sampai bom Ball.* Jakarta: Al-Mawardi Prima, 2003.

Soetomo (ed.). *Biografi R.M.T.P. Mangunnegoro, Gubernur Jawa Tengah periode 1954–1958.* [Semarang:] Pemerintah Propinsi Daerah Tingkat

I Jawa Tengah, Proyek Inventarisasi Sejarah dan Peninggalan Purbakala Daerah Jawa Tengah 1991/1992.

Sri Mulyati *et al. Mengenal dan memahami tarekat-tarekat muktabarah di Indonesia.* Jakarta: Kencana, 2004.

Stange, Paul. '"Legitimate" mysticism in Indonesia'. *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* vol. 20 (Summer 1986), hh. 76–117.

Suhadi. 'Kiai pondok dan cukong rokok di Modjosongo: Dilema institusi agama dalam ruang capital'. *Antropologi Indonesia* no. 1 (Jan–Apr. 2010), hh. 1–13.

Sujuthi, Mahmud. *Politik tarekat: Qadiriyah wa Nasqsyabandiyah Jombang; Studi tentang hubungan agama, negara dan masyarakat.* Intro. Martin van Bruinessen. Yogyakarta: Galang Press, 2001.

Sulistyo, Hermawan. *Palu arit di lading tebu: Sejarah pembantaian massalyang terlupakan (Jombang-Kediri 1965–1966).* Yogyakarta: KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), Yayasan Adikarya IKAPI and The Ford Foundation, 2000.

Suryadinata, Leo, Evi Nurvidya Arifin and Aris Ananta. *Indonesia's population: Ethnicity and religion in a changing political landscape.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003.

Swift, Ann. *The road to Madiun: The Indonesian Communist uprising of 1948.* Ithaca, NY: Cornell Modern Indonesia Project Monograph Series, 1989.

Syafi'i Mufid, Ahmad. *Tangklukan, abangan dan tarekat: Kebangkitan agama dijaiua.* Jakarta: Yayasan Obor, 2006.

Syarifuddin Jurdi. *Muhammadiyah dalam dinamika politik Indonesia, 1966–2006.* Intro. Ahmad Syafii Maarif. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Tandanagara. *Darmagandul: Tjaritane adege negara Islam ing Demak bedahe negara Madjapahit kang salagune wi-wite wong Djawa ninggal agama Buddha bandjur satin agama Islam: Gantjaran basa Djawa ngoko.* 7th printing. Solo: Penerbit "Sadu-Budi", 1961.

Tanter, Richard, and Kenneth Young (eds). *The politics of middle class Indonesia.* Clayton, Vie: Monash University Centre of Southeast Asian Studies, 1990.

Temby, Quinton. 'Imagining an Islamic state in Indonesia: From Darul Islam to Jemaah Islamiyah'. *Indonesia* no. 89 (Apr. 2010), hh. 1–36.
Thomas, Keith. *Religion and the decline of magic: Studies in popular beliefs in sixteenth-andseventeenth-century England.* Harmondsworth: Penguin Books, 1973.
Tim Pengelola Majalah Misykat. *Gus Maksum: Sosok & kiprahnya.* Prologue All Maschan Moesa. Kediri: Pondok Pesantren Lirboyo Kediri, 2004.
Turmudi, Endang. *Struggling for the umma: Changing leadership roles of kiai in Jombang, East Java.* Canberra: ANU E Press, 2006.
Tyan, E. "AdF. Vol. 1, p. 209 in P. Bearman *et al.* (eds). *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. 13 vols. Leiden: E.J. Brill; London: Luzac & Co., 1960-2008.
Tyan, E., and J.R. Walsh. 'Fatwa. Vol. 2, p. 866 in P. Bearman *et al.* (eds). *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. 13 vols. Leiden: E.J. Brill; London: Luzac & Co., 1960–2008.
Uhlenbeck, E.M. *Studies in Javanese morphology.* Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde translation series 19. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.
Ul Haq, Fajar Riza. 'Islam dan gerakan sosial: Studi kasus gerakan Jamaah al Islam di Gumuk Surakarta'. S2 thesis, Progam Studi Agama dan Lintas Budaya, Program Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 2006.
Usama Hisyam *et al., SBY: Sang Demokrat.* Jakarta: Dharmapena publishing, 2004.
Voll, John O. 'Fundamentalism in the Sunni Arab world: Egypt and the Sudan. Hh. 345–402 in Martin E. Marty and R. Scott Appelby (eds). *Fundamentalisms observed.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.
Vredenbregt, Jacob. "The haddj: Some of its features and functions in Indonesia'. *BKI* vol. 118 (1964), no. 1, hh. 91–154.
Ward, K.E. *The 1971 election in Indonesia: An East Java case study.* [Clayton, Vie:] Monash University Centre of Southeast Asian Studies Papers on Southeast Asia no. 2,1974.
Wawan Susetya. *Kontroversi ajaran kebatinan.* Yogyakarta: Narasi, 2007.

Wensinck, A.J. 'Sha'ban'. Vol. 9, p. 154 in P. Bearman *et al.* (eds). *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. 13 vols. Leiden: E.J. Brill; London: Luzac & Co., 1960–2008.

__________. [A.K. Reinhart]. 'Tayammum (a.)'. Vol. 10, p. 399 in P. Bearman *et al.* (eds). *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. 13 vols. Leiden: E.J. Brill; London: Luzac & Co., 1960–2008.

Wertheim, W.F. *Indonesian society in transition: A study of social change.* The Hague: W. van Hoeve Ltd., 1964.

Widjojo Nitisastro. *Population trends in Indonesia.* Ithaca, NY, and London: Cornell University Press, 1970.

Widodo, Amrih. "The stages of the state: Arts of the people and rites of hegemonization. *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* vol. 29 (Winter and Summer 1995), hh. 1–35.

Williams, Michael C. 'Banten: "Rice debts will be repaid with rice, blood debts with blood"'. Hh. 55–81 in Audrey R. Kahin (ed.). *Regional dynamics of the Indonesian Revolution: Unity from diversity.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 1985.

Willis, Avery T. Jr. *Indonesian revival: Why two million came to Christ.* South Pasadena, CA: William Carey Library, 1977.

Wilson, lan Douglas. "As long as it's *halaf*: Islamic preman in Jakarta'. Hh. 192–210 in Greg Fealy and Sally White (eds). *Expressing Islam: Religious life and politics in Indonesia.* Singapore: ISEAS, 2008.

Wiselius, J.A.B. 'Djaja Baja, zijn Leven en Profitieen'. *BIG,* 3rd series, vol. 7 (1872), hh. 172–217.

Wolf, Diane L. *Factory daughters: Gender, household dynamics, and rural industrialization in Java.* Berkeley: University of California Press, 1992.

Yevtushenko, Yevgeny. *Selected poems.* Transl. Robin Milner-Gulland and Peter Levi. Intro. Robin Milner-Gulland. London, etc.: Penguin Books, 2008.

Young, Kenneth R. 'Local and national influences in the violence of 1965'. Hh. 63–99 in Robert Cribb (ed.). *The Indonesian killings of 1965–1966: Studies from Java and Ball.* Monash Papers on Southeast

Asia no. 21. Clayton, Vie: Monash University Centre of Southeast Asian Studies, 1990.

[Zainal Abidin Bagir, Suhadi Cholil, Budi Ashari and Musaghfiroh Rahayu.] *Laporan tahunan: Kehidupan beragama di Indonesia tahun 2008.* Yogyakarta: Program Studi Agama dan Lintas Budaya, Center for Religious and Cross-Cultural Studies, Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, 2008.

Zainuddin Fananie, Atiqa Sabardila and Dwi Purnanto. *Radikalisme keagamaan dan perubahan sosial.* Surakarta: Muhammadiyah University Press and the Asia Foundation, 2002.

Zaki Mubarak, M. *Geneologi Islam radikal di Indonesia: Gerakan, pemikiran dan prospek demokrasi.* Intro. M. Syafi'i Anwar. Jakarta: LP3ES, 2008.

Zoetmulder, P.J. *Pantheism and monism in Javanese suluk literature: Islamic and Indian mysticism in an Indonesian setting.* Ed. and transl. M.C. Ricklefs. KITLV Translation Series 24. Leiden: KITLV Press, 1995.

Rujukan Lainnya

Albada, Rob van, and Th. *Pigenud.Javaans-Nederlands woordenboek.* Rev. ed. Leiden: KITLV Uitgerverij, 2007.

Bearman, P. *et al.* (eds). *Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. 13 vols. Leiden: E.J. Brill; London: Luzac & Co., 1960–2008.

Gericke, J.F.C., and T. Roorda. *Javaansch-Nederlandsch handwoordenboek.* Rev. ed. Ed. A.C. Vreede and J.G.H. Gunning. 2 vols. Amsterdam: Johannes Muller; Leiden: E.J. Brill, 1901.

Ibn al-Naqlb al-Misri. *Reliance of the traveller: The classic manual of Islamic sacred law Vmdat al-salik.* Ed. and transl. N.H.M. Keller. Rev. ed. Beltsville, MD: Amana Publications, 1994.

McAuliffe, Jane Dammen (ed.). *Encyclopaedia of the Qur'dn.* 6 vols. Leiden: E.J. Brill, 2001–6.

Quran, The: A new translation by M.A.S. AbdelHaleem. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Roeder, O.G. *Who's who in Indonesia: Biographies of prominent Indonesian personalities in all fields.* Djakarta: Gunung Agung, 1971.

Schoel, W.F. (ed.). *Alphabetisch register van de administratieve- (bestuurs-) en adatrechtelijke indeeling van Nederlandsch-Indie,* vol. *I: Java en Madoera.* Batavia: Landsdrukkerij, 1931.

[Tim Litbang Kompas.] *Profit daerah, kabupaten dan kota.* 5 vols. Jakarta: Kompas, 2001–5.

Wehr, Hans. *A dictionary of modern written Arabic.* Ed. J. Milton Cowan. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1961.

Zoetmulder, P.J., with the collaboration of S.O. Robson. *Old Javanese-English dictionary. 2* vols. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1982.

Diskusi dan Wawancara

Abdul Haris, Triyono and Hari Widasmoro, Kediri, 29 Nov. 2007

Abdul Mukti, Jakarta, 8 Juni 2007

Dr Abdullah Ciptoprawiro, Jakarta, Aug. 1977

K.H. Abdul Latif, *pesantren* al-Ihsan Jampes, Kediri, 16 Maret 2005

K.H. Abdul Latif Madjid, Kedunglo, Kediri, 2 Maret 2006

K.H. Abdurrahman Wahid, Jakarta, 7 Aug. 1977, 7 Juni 2007

K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) and Hasyim Wahid (Gus Im), Jakarta, 14 Nov. 1995

Ust. Abu Bakar Ba'asyir, Ngruki, 26 Maret 2007, 20 Maet 2008, 13 Sept. 2008

Ibu Bu Amin, Pardi *et al.*, Cemani, Ngruki, 11 Maret 2005

Drs Agung Danarto, Kota Cede, 31 Maret 2009

Agus Mustofa, Surabaya, 23 Okt. 2008

Ahmad Salehudin, Yogyakarta, 5 Aug. 2006

H. Ahmad Syahirul Alim, Yogyakarta, 10 Aug. 1977

Drs Ahmad Syamsuri, Surakarta, 20 Maret 2008

Ust. Drs Ahmad Sukina *et al.*, Surakarta, 6 Nov. 2006, 24 Maret 2008

K.H. All Maschan Musa, Surabaya, 22 Junie 2007

Prof. H.M. Amin Abdullah, Yogyakarta, 22 Okt. 2005, 13 Juni 2007

Anonymous (the lady who cares for the Jewish synagogue), Surabaya, 24 Okt. 2008
Anonymous (the writer who produced new editions of *Serat Dermagandhul),* Yogyakarta, 12 Juni 2007
K.H. Anwar Iskandar (Gus War), Kediri, 28 Aug. 2003, 26 Okt. 2008
Ashari, Ngadiluwih, 28 Nov. 2007
Prof. Azyumardi Azra, Jakarta, 4 Feb. 2008, 22 Oct. 2010
Ki Bagus Ponari, Kediri, 29 Nov. 2007
Bambang Arif Rahman, Surakarta, 20 Maret 2008
Pastor Bambang Mulyatno, Surakarta, 23 Maret 2007
Bambang Tri Santoso, Tutup Ngisor, 21 Okt. 2005
Prof. Bambang Setiaji, Surakarta, 4 Aug. 2006
Drs KRAT Basuki Prawirodipuro and KRT Giarto Nagoro, Surabaya, 25 Nov. 2007
Prof. Siti Chamamah Suratno, Yogyakarta, 21 Maret 2008
K.H. Chusnan, Kudus, 27 Maret 2004
K.H. Dian Nan, Surakarta, 30 Maret 2004
H. Djarnawi Hadikusuma, Yogyakarta, 11 Aug. 1977
H. Ir. Basit Wahid, Yogyakarta, 9 Aug. 1977
Cokromiharja and Pardi, Kediri, 16 Maret 2005
Drs H. Dahlan Rais, Surakarta, 18 Okt. 2005
Eko Sriyanto Sapta Wijaya, Surakarta, 26 Maret 2007
Fajar Riza Ul Haq *et al.,* Yogyakarta, 20 Okt. 2005
EX. Hadi Rudyatmo, Surakarta, 25 Aug. 2003
Hanindyawan, Surakarta, 18 Okt. 2005
Father Haryanto, Surabaya, 24 Nov. 2007
Hasan Mulachela, Surakarta, 25 Aug. 2003
Dr M. Hidayat Nur Wahid, Jakarta, 7 Juni 2007
K. R. Ay. Hilmiah Darmawan Pontjowolo, Surakarta, 9 Juni 2003
Himmatul Fu'ad, Maysarah Bahtiyar and Noor Aziz, Kudus, 28 Maret 2004
Ny. Hj. Ida *Fatimah, pesantren* Krapyak, Yogyakarta, 27 Maret 2009
K. H.A. Idris Marzuqi, Lirboyo, Kediri, 29 Nov. 2007
K.H. Imam Ghazali Said, *pesantren* An-Nur, Wonocolo, Surabaya, 23 Okt. 2008

Imam Subkhan, Yogyakarta, 13 Sept. 2008
K.H. Imam Yahya Mahrus (K. Imam), Lirboyo, Kediri, 29 Nov. 2007
H. Imron Rosyadi, Jakarta, 5 Aug. 1977
Muhammad Ismail Yusanto, Jakarta, 8 Juni 2007
JIMM group, Yogyakarta, 10 Maret 2005
Ir Joko Widodo (Jokowi), Surakarta, 3 Nov. 2006
Kholil Mahmud, Yogyakarta, 22 Maret 2008
H. Kuncoro Kaseno and Abdul Malik, LDII *pesantren*, Kediri, 28 Aug. 2003
Kusharsono, Kediri, 28 Nov. 2007
K.H. Kusnin Basri, Kudus, 27 Maret 2004
Prof. H. Abdul Malik Fadjar, Jakarta, 18 Juni 1998
K.H. Malik Madani, Yogyakarta, 21 Mei 2008
Father Mardiwidayat SJ, Surakarta, 4 Nov. 2006
Kombes Pol. Drs Yotje Mende, Surakarta, 4 Nov. 2006
Miji Purwanto, Kediri, 26 Okt. 2008
Muammal, Kediri, 17 Maret 2005
Prof. H. Abdul Munir Mulkhan, Kota Cede, 10 Maret 2005, 22 Okt. 2005
K.H. Muslim Imampura (Mbah Lim), *pesantren* Al-Muttaqien Pancasila Sakti, Karang Anom, Klaten, 27 Maret 2006
H. Dr Mohammad Natsir, Jakarta, 14 Aug. 1977
Muhammad Hanif, Yogyakarta, 20 Okt. 2005
Noor Hartoyo, Kudus, 28 Maret 2004
Drs H. Nurcholish Madjid, Jakarta, 6 Aug. 1977
Prof. Dr Osman Raliby, Jakarta, 14 Aug. 1977
Pastor Simon Philantropha, Surabaya, 24 Nov. 2007
Prof. Dr H.M. Rasjidi, Jakarta, Aug. 1977
Hj. Rina Iriani Sri Ratnaningsih *et al.*, Karanganyar, 20 Okt. 2005
Dr Mohamad Roem, Jakarta, 3 Aug. 1977
Mbah Ronggo, Sugihwaras, 3 Maret 2006
A. Rubaidi and Mashuri, Surabaya, 23 Okt. 2008
K. H.M. Salman Dahlawi, *pesantren* Al-Manshur, Popongan, Klaten, 5 Nov. 2006
Sapari, Wonokromo, Surabaya, 26 Nov. 2007

Dr Sidikjatmika, Yogyakarta, 8 Maret 2005
Hj. Siti Aminah Abdullah, Surakarta, 11 Sept. 2008
Slamet Gundono, Surakarta, 1 Okt. 2005
Soetiyono Tjokroharsoyo, Surakarta and Klaten, 2 Nov. 2006
Sri Woko, Manggis, 3 Maret 2006
Drs H. Subari, Surakarta, 18 Okt. 2005
Sudarmi, Kediri, 27 Nov. 2007
Drs H. Sunardi Sahuri, Yogyakarta, 14 Sept. 2008
Suprapto Suryadarmo, Karanganyar, 12 and 14 Maret 2005
Prof. Ki Supriyoko, *pesantren* Insan Cendekia, Donokerto, Sleman, Yogyakarta, 22 Maret 2008
Surakarta Electoral Commission members, Surakarta, 12 Maret 2005
Prof. Ahmad Syafii Maarif, Yogyakarta, 14 Sept. 2008
Prof. Syafiq Mughni, Sidoarjo, 23 Juni 2007
H. Sjafruddin Prawiranegara, Jakarta, 3 Aug. 1977
Sularto Hardipartono, Ngargoyoso, Kemuning, Karanganyar, 11 Sept. 2008
Suradi, Kediri, 16 Maret 2005
Prof. Tulus Warsito, Yogyakarta, 8 Maret 2005
K.H. Dr Muhammad Usman, Surabaya, 24 Nov. 2007
villagers of Kedungtungkul, Jebres, Surakarta, 31 Maret 2004
Ust.H. Wahyuddin, Ngruki, 26 Maret 2006
H. Muh. Wajdi Rahman, Yogyakarta, 30 Maret 2009
Warno Sawito, Jonggrangan, Klaten, 2 Nov. 2006
Dr Yunahar Ilyas, Yogyakarta, 11 Juni 2007
Drs H.M. Zaini, Kediri, 26 Nov. 2007

Wawancara oleh Suhadi Cholil dan Imam Subawi, Kediri

Abdul Haris, 31 Aug. 2005
Agus Umar, 31 Aug. 2005
Ahmad Sails, 24 Maret 2007
Fauzan, 31 Aug. 2005
Febi Taufiqurrahman, 28 Juli 2007

Ust. Imron Muzakki, 15 Apr. 2007
H. Kuncoro Kaseno, 16 Apr. 2007
Khutub Amrullah, 1 Nov. 2006
Ratna M., 15 Juni 2008
Sarjan, 4 Mei 2004
Wahyu Eka Nugraha, 18 Juni 2008
Warsono, Kediri, 16 Apr. 2007
Irma Lusiana Apriliani, 30 Juni 2008
Insiyah, 2 Juli 2008
Joko Sarsetyoto, 17 Juli 2007
Sulistyo Budi, 19 Okt. 2006

Wawancara oleh Husnul Qodim, Kediri

Ust. Sapto Atmo Wardoyo, *pesantren* Ath-Thoifah Al-Mansyuroh, Jl. Papar-Pare, Kab. Kediri, 27 Feb. 2006

Wawancara oleh Arif Maftuhin dan lainnya di Yogyakarta

Wawancara oleh Arif Maftuhin

H. Abdul Salim, 2 March 2008
Abidah Muflihati, 24 Jan. 2008
Drs Moh. Abu Suhud, 29 March 2008
Ari Budi, 8 Dec. 2007
Ust. Cahyadi Takariawan, 15 Sept. 2007
Ilyas Sunnah, 25 Aug. 2007
Muhsin Hariyanto, 20 Aug. 2007
Muslih K.S., 11 Sept. 2007
Sallabi, 20 June 2008
Drs H. Suharto Djuwaini, 15 Apr. 2008
Tindyo Prasetyo, 16 Aug. 2007
K.H. Zulfi Fuad Tamyis, 12 Jan. 2008

Wawancara oleh Nur Choliq Ridwan

Andi Suryowitono, 5 Des. 2007

M. Jadul Maula, 9 Des. 2007

Listya Thohari, 27 Nov. 2007

Prapto Darmo, 6 Des. 2007

Dr Zuly Qodir, 3 Des. 2007

Wawancara oleh M. Irfan Zamzami

Aktivis sepuluh oerganisasi mahasiswa UIN Yogyakarta and Gadjah Mada University, Aug–Sept. 2008 Andi Rahmat, 1 Sept. 2008 Jeje Jaelani, 28 Aug. 2008

Wawancara oleh Zayyin Alfijihad

Mas Bekel Hastono Wiyono, 4 Des. 2007 (interviewed in Kota Gede) Mas Jeje, 3 Des. 2007

Wawancara oleh Mohammad Rokib, Surabaya

Ir. Hasan Ikhwani, 4 Des. 2008

Koran dan Majalah

AntaraNews.com (Jakarta)

Bernas (Yogyakarta)

detikNews (Jakarta)

detikSurabaya (Surabaya)

Duta Masyarakat (Surabaya)

Gatra (Jakarta)

Hidayatullah.com (Jakarta)

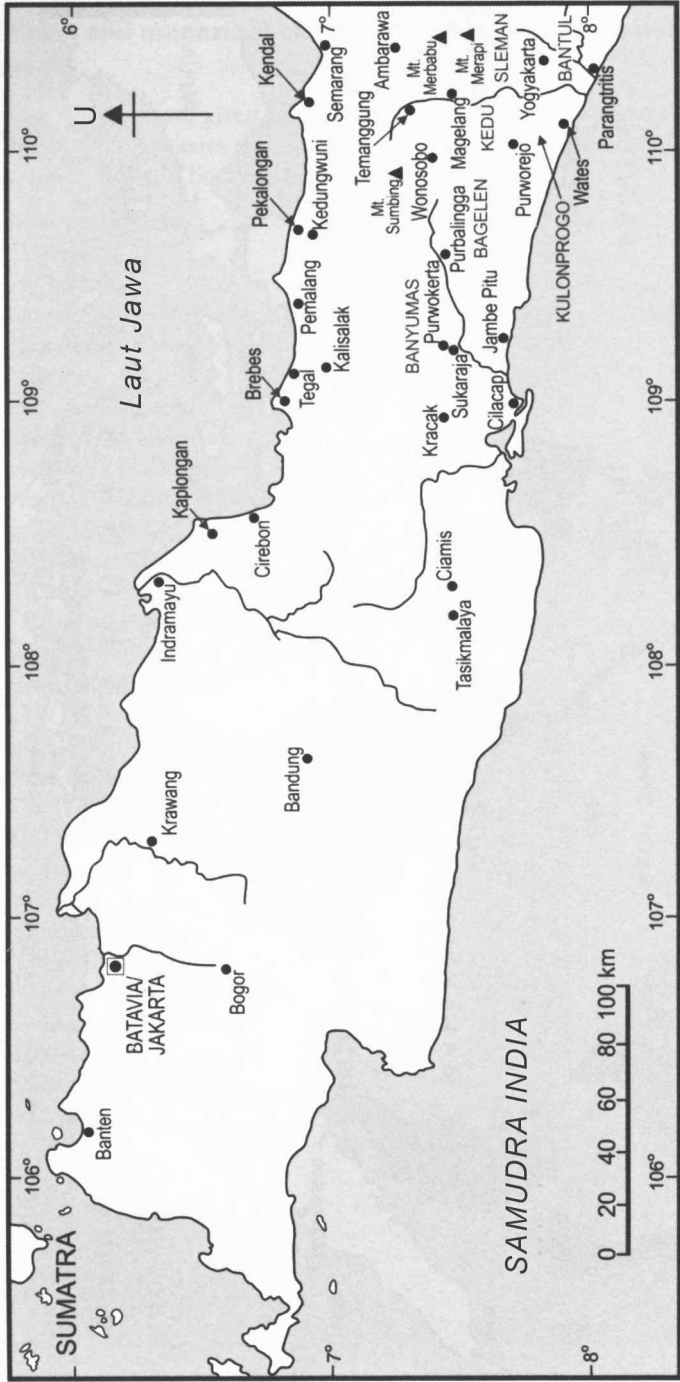
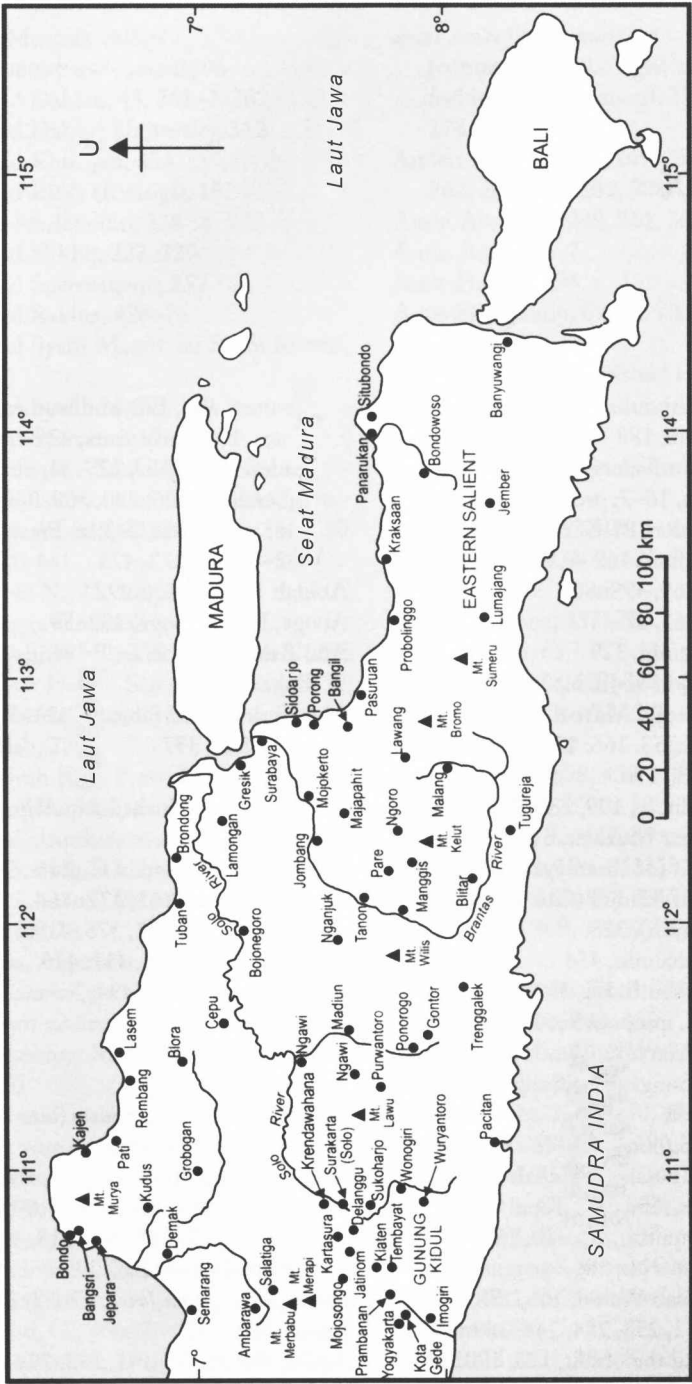
Jakarta Globe (JktG) (Jakarta)

Jakarta Post (JktP) (Jakarta)

Jakartapress.com (Jakarta)

Jawa Pos (JP) (Surabaya)

Kedaulatan Rakyat (KR) (Yogyakarta)
Kisah, al- (Jakarta)
Kompas (Kmps) and *Kompas Online (KmpsO)* (Jakarta)
Media Indonesia Online (MIO) (Jakarta)
Memo Kediri (MmK) (Kediri)
MTA Online
NU Online (Jakarta)
PK Sejahtera-online (Jakarta)
Radar Kediri (RK) (Kediri)
Radar Solo (RS) (Surakarta)
Republika (Jakarta)
Sabili (Jakarta)
Solopos (Surakarta)
Suara Merdeka (Semarang)
Suara Muhammadiyah (Yogyakarta)
Suara Pembaruan (SP) (Jakarta)
Surabaya Post (Surabaya)
Surya (Surabaya)
Tempo and *Tempo Interaktif (Tempo!)* (Jakarta)

Peta 1 Kepulauan Indonesia

Peta 2 Jawa: Jawa Barat

Peta 3 Jawa: Jawa Timur

Indeks

Islamisasi Jawa? Mengapa tema ini sangat penting? Antara lain karena suku Jawa merupakan salah satu kelompok etnis terbesar di dunia muslim. Dengan sekitar 100 juta dari hampir 250 juta penduduk Indonesia, etnis Jawa sekaligus merupakan suku terbesar di Indonesia. Karena itu, etnis Jawa memainkan peran penting dalam berbagai dinamika Indonesia sejak dari sosial, budaya, agama, ekonomi, dan politik dalam periodisasi sejarah nusantara.

Meski demikian, banyak kalangan, di dalam maupun luar negeri, melihat sebagian besar Muslim Jawa hanyalah abangan atau "Islam KTP". Masih absahkah anggapan tersebut?

Sejarawan terkemuka Ricklefs membantah anggapan itu secara meyakinkan dalam karya mutakhirnya ini. Islamisasi masyarakat Jawa terus berlanjut sejak kemunculan Islam dalam masyarakat Jawa pada abad ke-14. Ia menunjukkan bahwa tanah Jawa kini makin "hijau": Islamisasi mengalami pendalaman dan proses ini tak bisa dibalikkan.

Buku kaya data (dari beragam literatur, primer dan sekunder, juga wawancara, sensus dan survei) ini mengupas bagaimana masyarakat Muslim Jawa melewati masa sulit sejak awal penyebaran Islam, penjajahan kolonialisme Belanda dan Jepang, periode kemerdekaan, pemerintahan Presiden Soekarno yang kacau, totalitarianisme Presiden Soeharto, dan demokrasi kontemporer. Bagaimana masyarakat Muslim Jawa menempuh berbagai perubahan itu, kini menjadi contoh luar biasa dalam hal peningkatan religiositas keislaman. Tentu saja, proses Islamisasi itu tidak bergerak lurus (linear), tapi panjang dan berliku. Selamat menikmati kisah tentang terang-pudar Islam di Tanah Jawa sejak abad ke-14 sampai sekarang.

ISBN: 978-979-024-408-5

9 789790 244085 >

serambi
ILMU SEMESTA

www.serambi.co.id

Desainer sampul: Altha Rivan